G. W. F. HEGEL

Parathënia e Fenomenologjisë së Shpirtit



Përktheu : Kristë K. Shtufi



ALPHABET J&H

Parathënia
e
FENOMENOLOGJISË SË SHPIRTIT

Përktheu : Kristë K. Shtufi

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Parathënia e *FENOMENOLOGJISË SË SHPIRTIT*

Përkthyer nga Kristë K. Shtufi

Me një parathënie të shkurtër nga Blerim Latifi


ALPHABET J&H

Titulli i origjinalit:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Vorrede. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, - 2. Aufl. – 1989.

Redaktorë: Kristë K. Shtufi dhe Blerim Latifi

Përktheu: Kristë K. Shtufi

Lektura: Pranvera Bushati

Kopertinën e punoi: Rudolf Burgaj

Faqosi: Albert Zuka

Shtëpia botuese ALPHABET J&H
Blvd. Bill Clinton p. n.
(Objekti nën shkallët e hyrjes së Katedrales së Prishtinës)
10000 Prishtinë, Kosovë.
E-mail: alphajorahera@gmail.com
Tel.: +383(0)44/988-412

Shtypshkronja: Printing Press, Prishtinë, Kosovë

ISBN 978-9951-826-01-3

Përmbajtja

Shënim i përkthyesit

Vepra "Fenomenologjia e Shpirtit" e filozofit gjerman Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) nga studiuesit e Hegel-it konsiderohet si vepra kryesore e tij. Nga përkthyesit kjo vepër vlerësohet si më e zorshmja nga të gjitha veprat filozofike perëndimore për t'u përkthyer në gjuhët përkatëse, pjesërisht për shkak të stilit unik që ka Hegel-i, e pjesërisht për shkak të terminologjisë specifike hegeliane dhe shprehjeve që përdor ai në gjuhën gjermane. Kjo vështirësi e përkthimit ngarkohet edhe më shumë nëse përkthyesi synon të bëjë një përkthim të mirë që ndjek qasjen e bartjes së papenguar të kuptimit të tekstit deri te lexuesi dhe njëkohësisht të ruajë origjinalitetin e tekstit. Shpresoj t'ia kem dalë ta ndjek këtë qasje deri në fund.

Unë kam vendosur që fjalën qendrore hegeliane "Geist" ta përkthej me fjalën "shpirt" e jo me fjalën "frymë", siç bëhej nga të tjerë më heret kur përktheheshin kryesisht vepra që përmbanin tekste ose filozofi hegeliane si p. sh. nga Karl Marks etj., për arsye se fjala "shpirt" e pasqyron si fjalën "Geist" në kuptimin mental-kognitiv, ashtu edhe në atë kulturor-spekulativ, ndërkohë që fjala "frymë" nuk e reprezenton anën mentale-kognitive të fjalës "Geist".

Kristë K. Shtufi

Parathënie për *Parathënien*

Blerim Latifi

Fenomenologjia e Shpirtit është jo vetëm vepra më e famshme e G. W. F. Hegelit, por pa dyshim edhe një ndër veprat më të famshme në krejt historinë e filozofisë perëndimore. Kur kjo vepër u shkrua, autori i saj nuk e mendonte këtë lloj statusi të saj dhe konteksti filozofik, në të cilën ajo u shkrua, na e konfirmon këtë.

Fenomenologjia e Shpirtit ishte rezultat i përpjekjeve të gjata të Hegelit për të dizajnuar sistemin e tij filozofik, sistem në të cilin *Fenomenologjia* do të kishte funksionin e hyrjes në sistem. Titulli me të cilin ne sot e njohim këtë vepër, pra "Fenomenologjia e Shpirtit", siç thotë Heidegger (1988, fq. 1), është bërë titull përfundimtar vetëm pas vdekjes së Hegelit, kur edhe nisi puna për botimin e plotë të veprave të tij, përfshirë leksionet universitare mbi historinë botërore, estetikën dhe religjionin. Titulli me të cilën Hegeli e botoi tekstin e *Fenomenologjisë* në vitin 1807 ishte "Sistemi i Shkencës: Pjesa e parë, Fenomenologjia e Shpirtit", me nëntitullin "Shkenca mbi eksperiencën e vetëdijes (koshiencës)".

Më vonë, Hegeli do të ndryshonte mendjen dhe në veprën *Enciklopedia e Shkencave Filozofike*, ku e gjejmë të përfunduar sistemin filozofik të tij, roli i *Fenonomelogjisë* ka ndryshuar nga të qenit hyrje në sistemin filozofik në rolin e një faze të veçantë në zhvillimin e shpirtit subjektiv, i cili përbën pjesën e parë të pjesës së tretë të sistemit, e quajtur "Filozofia e shpirtit".

Natyrisht fama e *Fenomenologjisë së Shpirtit* lidhet me rolin e saj të parë, e jo me atë të dytin. Dhe kjo famë duhet parë në dy

rrafshe kontekstuale: rrafshi i parë është ai filozofik, ndërsa i dyti është historik.

Në rrafshin filozofik *Fenomenologjia e Shpirtit*, e konceptuar si "Shkenca mbi Eksperiencën e Vetëdijes (koshiencës)" paraqet kulminacionin e Metafizikës së Subjektit e cila ishte inicuar nga Dekarti gati dy shekuj më parë. Nga Dekarti deri tek Kanti filozofia moderne ishte përfshirë nga debati epistemologjik mbi mundësitë dhe kufijtë e subjektit njohës. I gjithë ky debat, për Hegelin, vuante nga një e metë e madhe, e cila kishte të bënte me përpjekjen për të arritur në përfundime mbi burimet dhe kufijtë e njohjes para vetë njohjes, një përpjekje që i ngjanë përpjekjes së njeriut për ta mësuar notin pa hyrë në ujë. Kjo për Hegelin ishte një lajthitje që duhej kritikuar dhe shmangur. Ne duhet të zhytemi, të nisemi në njohjen e botës, që më pas të mund të flasim për mundësitë dhe kufijtë e saj. E vërteta është rezultat i kërkimit të gjatë e të mundimshëm, e jo diçka e dhënë në fillim të tij. E vërteta është tërësia e të gjitha momenteve të këtij kërkimi. Fjalët të cilat Hegeli i përdorë për të shenjuar "eksperiencën e vetëdijes (koshiencës)", "erfahren" dhe "Erfahrung", shprehin idenë e një udhëtimi të gjatë, në të cilin nisemi për të kërkuar diçka. Specifikisht *Erfahrung* nënkupton rrugëtimin e kërkimit dhe rezultatin e tij (Inwood, 1999: 95).

Rrafshi historik me të cilën lidhet fama e *Fenomenologjisë së Shpirit* ka të bëjë me ngjarjet dramatike të kohës, në të cilën ajo u shkrua. Rendi i vjetër ishte tronditur nga Revolucioni Francez i vitit 1789 dhe nga pasojat e tij, në mesin e të cilave ishin edhe luftërat napoleonike. Ishte koha kur Iluminizmi kishte kaluar nga teoritë intelektuale në programe politike që aspironin ndryshimin e gjendjes së botës. Të gjitha këto ngjarje bashkoheshin në ndjesinë e përgjithshme se një kthesë e madhe kishte ndodhur në historinë e njerëzimit dhe një

epokë krejtësisht e re sapo kishte filluar. Vetë Hegeli shkruan se filozofia në thelbin e saj është shprehje konceptuale e kohës së saj dhe *Fenomenologjia e Shpirtit* mund të merret si një shembull klasik i kësaj teze. Në veprën e tij *Diskursi filozofik i modernës* Habermasi (1990, fq. 51) mbron pikëpamjen se Hegeli është inauguruesi i diskursit të modernitetit, përmes elaborimit të temës së sigurisë vetëkritike të modernitetit. Dhe këtë inaugurim e gjejmë të elaboruar shumë qartë qysh në faqet e *parathënies*, të cilën Hegeli e shkroi për *Fenomenologjinë e Shpirtit*. Në seksionin e tretë të kësaj *parathënieje*, me titull "Pozicioni aktual i shpirtit", ai shkruan: "Nuk është vështirë të shohësh se koha jonë është një kohë e lindjes së një epoke të re dhe e ndryshimit. Shpirti u shkëput nga bota e gjertanishme e ekzistencës dhe e përfytyrimeve të veta dhe është në pikën e zhytjes së tyre në të kaluarën; dhe është duke punuar për transformimin e vet. Në të vërtetë, shpirti nuk pushon kurrë, por gjithmonë lëviz përpara". Ky është, pra, moderniteti, ndjeshmëria e shkëputjes së madhe nga e kaluara dhe e një fillimi krejtësisht të ri, që udhëhiqet nga lëvizja përpara dhe që i ngjan lindjes së diellit dhe shkreptimës së vetëtimës, e cila thërrmon rendin e vjetër ekzistues duke ia hapur shtegun "strukturës së re të botës".

Të njejtën ndjeshmëri të kohës e shprehte edhe bashëkohësi i Hegelit, Shileri (1978), i cili tek *Vilhelm Teli* shkruan: "E vjetra shembet, kohët po ndryshojnë. Një jetë e re po lulëzon gërmadhash" (fq. 152). Mbase ka vend për ta menduar *Fenomenologjinë e Shpirtit* si paraqitje filozofike të dramës që zhvillohet tek *Vilhelm Teli* i Shilerit, sidomos nëse marrim parasysh seksionin e *Fenomenologjisë* ku elaborohet "dialaketika e Zotëriut dhe Robit".

Moderniteti është lëvizja e shpirtit që kuptimësohet nga ideja e asaj që ndodhet përpara, asaj që hedh dritën e saj nga e ardhmja.

Por, për Hegelin, kjo lëvizje nuk është e njëtrajtshme, homogjene. Nuk kemi të bëjmë me një lëvizje lineare progresive, siç e mendojnë përfaqësuesit e Iluminizmit vulgar, por me një lëvizje të karakterizuar nga një "udhëtim shumfish i ndërlikuar" dhe nga "përpjekje dhe mundime të shumfishta". *Fenomenologjia Shpirtit* përbën një ekspoze të të gjitha këtyre përpjekjeve dhe mundimeve të shumfishta. Kësisoj *Fenomenologjia* në thelbin e saj është një konstatim dhe një paralajmërim. Është konstatim i prerjes së madhe epokale që ka ndodhur me shfaqjen e modernitetit dhe parlajmërim i vështirësive dhe sfidave, të cilat na presin në horizontin e tij të hapur para nesh. Që kjo vepër të mund të kuptohet më mirë, gjithsesi është i nevojshëm udhëtimi nëpër *parathënien* e shkruar për të nga vetë autori i saj. Kësisoj, kjo parathënie duhet të akceptohet si *Propedeutikë e Fenomenologjisë*, një stërvitje intelektuale para udhëtimit të vështirë në pyjet e dendura konceptuale të saj. Botimi në shqip i saj është paralajmërim për botimin e afërt në shqip të vetë *Fenomenologjisë*, këtij *bildungsromani* të vetëdijes moderne, siç quhet nganjëherë.

Literatura:

Habermas, Jürgen (1990). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Heidegger, Martin (1988). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Inwood, Michael (1999). *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.

Shiler, Friedrich (1978). *Vilhelm Teli*. Prishtinë: Rilindja.

PARATHËNIE:
MBI *NJOHJEN* SHKENCORE

¶1. Në parathënien që i paraprin veprës së tij, autori zakonisht jep një shpjegim për qëllimin që synon të arrijë ajo vepër, si dhe për arsyet që e çuan ta shkruajë atë dhe për marrëdhënien që ai beson se ekziston midis shkrimit të tij dhe trajtesave të tjera të mëparshme ose të së njëjtës kohë mbi të njëjtën temë. Por, në rastin e një vepre filozofike, një shpjegim i tillë, siç duket, është jo vetëm i tepërt, por edhe i papërshtatshëm dhe në kundërshtim me qëllimin dhe natyrën e vetë gjësë [Sache]. Në fakt, gjithçka që duhet thënë për filozofinë në një parathënie, – për shembull, duke paraqitur një *pohim* historik të tendencës dhe të pikëpamjes, të përmbajtjes dhe të rezultateve të përgjithshme, duke mbledhur pohime të shpërndara dhe deklarata të ndryshme të marra andej e këndej mbi të vërtetën – nuk mund të vlejë si mënyra e duhur, me të cilën duhet paraqitur e vërteta filozofike. Së pari, filozofia – gjithashtu për faktin se ajo në esencë është në elementin e së përgjithshmes, që përfshin në vetvete të veçantën – jep përshtypjen, në një masë më të madhe se shkencat e tjera, sikur vetë gjëja [Sache] ka gjetur shprehje në atë qëllim ose në ato rezultate dhe pikërisht në esencën e saj të plotë; e, në kontrast me këtë esencë, vetë procesi i ekspozimit duket se përfaqëson atë që është joesenciale. Nga ana tjetër, në lidhje me përfytyrimin [*Vorstellung*] e përgjithshëm të anatomisë, për shembull, – kuptohet, le të themi, si njohje e pjesëve të veçanta të trupit nga pikëpamja e qenies [*Dasein*] së tyre të pajetë –, të gjithë janë të bindur se ata nuk posedojnë akoma vetë gjënë [Sache], përmbajtjen e kësaj shkence, për posedimin efektiv të së

cilës është e nevojshme të studiohet gjithashtu e veçanta. – Për më tepër, në kontekstin e një përmbledhjeje të tillë të njohurive – e cila pa të drejtë mban emrin e shkencës – një bisedë mbi qëllimin dhe tiparet e tilla të përgjithshme, zakonisht nuk është e ndryshme nga lloji i hartimit dhe paraqitjes historike dhe konceptuale, në të cilën flitet edhe për vetë përmbajtjen (e këtyre nervave, muskujve, etj.). Përkundrazi, në fushën e filozofisë do të lindte një pabarazi: domethënë, do të përdorej ajo mënyrë e tillë ecurie për paraqitjen e saj, e, megjithatë, do të tregonte për veten se është e paaftë që me anë të saj të kuptohet e vërteta.

§2. Së dyti, edhe me përcaktimin e marrëdhënies që një vepër filozofike beson se ka me studime të tjera mbi të njëjtën temë, hyn një interes heterogjen, me çka bëhet e paqartë ajo që ka më shumë rëndësi te njohja e së vërtetës. Në fakt, sa më i fortë të bëhet për opinionin kundërshtimi i ndërsjellë midis asaj që është e vërtetë dhe e rreme, aq më shumë opinioni ka tendencë të presë të marrë si përgjigje ose pajtueshmëri ose kontradiktë në lidhje me një sistem të caktuar filozofik aktual dhe të shohë në çdo deklaratë mbi një sistem të tillë vetëm njërën ose tjetrën. Ai opinion, duke parë në diversitet vetëm kontradiktë, nuk është në gjendje të kuptojë diversitetin e sistemeve filozofike si zhvillim progresiv të së vërtetës. Sythi zhduket kur lulëzon lulja dhe mund të thuhet se lulja e zëvendëson sythin; në mënyrë të njëjtë, kur shfaqet fryti, lulëzimi deklarohet të jetë një ekzistencë [*Dasein*] e rreme e bimës dhe fryti zëvendëson lulen si e vërteta e bimës. Tani, këto forma jo vetëm që dallojnë nga njëra-tjetra, por njëra zëvendëson tjetrën si të papajtueshme mes tyre. Por, natyra e tyre kalimtare i bën ato në të njëjtën kohë momente të unitetit organik, në të cilin jo vetëm që nuk hyjnë në konflikt me njëra-tjetrën, por njëra është po aq e nevojshme sa tjetra;

dhe vetëm kjo domosdoshmëri e barabartë përbën jetën e tërësisë. Megjithatë, kundërshtimi i ngritur kundër një sistemi filozofik, zakonisht nuk e koncepton veten në këtë mënyrë; e nga ana tjetër, as koshienca që e kupton këtë kundërshtim, në përgjithësi nuk di se si ta çlirojë atë ose ta mbajë të lirë nga njëanshmëria e saj; dhe kështu, në atë që shfaqet në formën e një lufte kundër vetvetes, ajo nuk e di se si t'i njohë momentet reciprokisht të domosdoshme.

¶3. Zakonisht besohet se kërkesa për shpjegime të tilla dhe përpjekja e përmbushjes së asaj kërkese, ngatërrohet lehtësisht me atë që është esenciale. Ku mund të shprehej më mirë kuptimi i brendshëm i një vepre filozofike, nëse jo në vetë qëllimet dhe rezultatet e saj dhe me çfarë mund të identifikoheshin këto të fundit në mënyrën më precize, nëse jo përmes dallimit të tyre nga produktet e tjera, që përndryshe i sjell një epokë në të njëjtën sferë kulturore? Mirëpo, nëse një veprim i tillë duhet kuptuar si diçka që nuk duhet të vlejë vetëm për fillimin e njohjes mbi diçka më shumë, nëse i jepet vlera e njohjes së vërtetë, atëherë ajo në fakt duhet klasifikuar në mesin e atyre zbulimeve që shërbejnë për të anashkaluar vetë gjënë [Sache] dhe për t'i bashkuar këto dyja: dukjen e seriozitetit dhe të kujdesit për atë gjë, dhe kursimin real të një kujdesi të tillë. – Sepse gjëja [Sache] në të vërtetë nuk është shteruar në *qëllimin* e saj, por vetëm në *elaborimin* e saj, e as *rezultati* nuk është tërësia *efektivisht reale*, por vetëm rezultati së bashku me bërjen [*Werden*] e tij; qëllimi për vetvete është ajo e përgjithshmja e pajetë, ashtu sikur tendenca që është një lëvizje e thjeshtë që akoma nuk posedon realitetin e saj efektiv; e rezultati lakuriq është një kufomë që ka lënë tendencën prapa vetes. – Në mënyrë të ngjashme, *dallimi* është me të vërtetë *kufiri* i gjësë [Sache];

ai është aty ku gjëja [Sache] përfundon, ose ai është ajo që nuk është gjëja. Këto përpjekje me qëllimin ose rezultatet, si dhe me dallimet dhe vlerësimet e njërit dhe të tjetrit, janë, pra, një punë më e lehtë nga sa duket se mund të jetë. Sepse në vend që të merret me gjënë [Sache], veprimi i tillë është gjithmonë jashtë saj; në vend që të qëndrojë në të dhe ta harrojë veten në të, kjo lloj dijeje gjithmonë e zgjat dorën te diçka tjetër; ajo për më tepër mbetet më shumë te vetvetja, sesa te gjëja [Sache] dhe t'i përkushtohet asaj. – Më e lehta është të gjykosh një vepër që ka përmbajtje substanciale dhe kompaktësi; ta kuptosh atë është më vështirë, por, më e vështira nga të gjitha – gjë që i bashkon të dy momentet paraardhëse – është të nxirret një paraqitje shkencore për të.

¶4. Fillimi i kulturës dhe çlirimi i mundimshëm nga imediatësia e jetës substanciale, do të duhej të nisnin gjithmonë në mënyrën vijuese: të njihemi me parimet dhe këndvështrimet *universale*; të punojmë fillimisht vetëm në *mendimin* e gjësë [Sache] në *përgjithësi*; njëjtë ne mësojmë të mbështesim ose të hedhim poshtë atë me arsye; ne mësojmë të kuptojmë bollëkun e pasur dhe konkret të përcaktuar me saktësi dhe të japim një qasje të saktë e një gjykim serioz për të. Por, ky fillim i kulturës së pari do të krijojë vend për seriozitetin e jetës në plotësinë e saj, e cila çon në përjetimin e vetë gjësë [Sache]. Dhe edhe nëse, përveç gjithë kësaj, serioziteti i konceptit zbret në thellësitë e gjësë, ky lloj informacioni dhe vlerësimi do ta ruajë vendin e tij të duhur në komunikim.

2. Elementi i së vërtetës është koncepti/nocioni [Begriff] dhe forma e tij e vërtetë është sistemi shkencor

¶5. Forma autentike, në të cilën ekziston e vërteta, mund të jetë vetëm sistemi shkencor i vetë të vërtetës. Për të ndihmuar afrimin e filozofisë me formën e shkencës – me qëllimin që ajo të jetë në gjendje të heqë dorë nga emri i *dashurisë* për *dijen* dhe të bëhet *dije reale* – kjo është ajo që kam vendosur ta bëj. Domosdoshmëria e *brendshme* që dija të jetë shkencë, qëndron në natyrën e saj dhe shpjegimi i vetëm i kënaqshëm i kësaj është paraqitja e vetë filozofisë. Por, domosdoshmëria e *jashtme*, për aq sa kuptohet në një mënyrë të përgjithshme, duke lënë mënjanë rastësinë e personit dhe motivet e tij individuale, është e njëjtë me domosdoshmërinë e *brendshme*, në formën, domethënë, në të cilën koha përfaqëson jetën [*Dasein*] e momenteve të saj. Për të treguar se është pjekur koha për lartësimin e filozofisë në shkencë – ky do të ishte, pra, arsyetimi i vetëm i vërtetë i përpjekjeve që kanë këtë qëllim, sepse kjo do të tregonte domosdoshmërinë e qëllimit, e për më tepër në të njëjtën kohë do të realizohej ky qëllim.

¶6. Kur forma autentike e së vërtetës paraqitet në këtë karakter shkencor, – ose, çka është e njëjta gjë, kur pohohet se e vërteta posedon elementin e ekzistencës së vet vetëm në *koncept* – unë e di se kjo duket sikur është në kundërshtim me një pikëpamje dhe me pasojat e saj, të cilat në bindjet e epokës sonë janë goxha të rrënjosura dhe të përhapura. Për këtë arsye më duket se një shpjegim i këtij kundërshtimi zor se duket i tepërt, edhe pse këtu nuk mund të jetë më shumë se një konfirmim, ashtu siç është

edhe pikëpamja, të cilën e kundërshton ajo. Nëse domethënë e vërteta ekziston vetëm në atë, ose më saktë si ajo, që herë quhet përvojë e drejpërdrejtë, herë dije e drejtpërdrejtë e absolutes, si religjion, si qenie, – jo në qendër të dashurisë hyjnore, por vetë qenia e kësaj qendre – atëherë nga kjo pikëpamje del se ajo që kërkohet për paraqitjen e filozofisë nuk është forma e konceptit, por pikërisht e kundërta e tij. Ajo që është absolute nuk duhet të kuptohet, por të ndihet dhe të këqyret drejtpërdrejt me intuitë [*angeschaut*]; nuk është koncepti i absolutit që duhet të marrë drejtimin e fjalës dhe të shprehet, por ndjenja dhe intuita e drejtpërdrejtë e tij.

3. Pozicioni aktual i shpirtit

¶7. Nëse shikojmë shfaqjen e një kërkese të tillë në kontekstin e saj më të gjerë dhe marrim parasysh fazën, në të cilën qëndron *për momentin shpirti vetë-koshient*, është e qartë se shpirti tani ka përparuar përtej jetës substanciale që më parë çonte në elementin e mendimit, – përtej kësaj drejtpërdrejtësie të besimit të vet, përtej kënaqësisë dhe besueshmërisë së sigurisë që posedonte koshienca për pajtimin e saj me esencën dhe praninë universale të esencës si brenda ashtu edhe jashtë. Ai jo vetëm që ka tejkaluar gjithë këtë dhe ka kaluar në ekstremin tjetër të reflektimit josubstancial në vetë vetveten, por e ka tejkaluar edhe atë reflektim. Shpirti jo vetëm që ka humbur jetën e tij esenciale; ai është gjithashtu koshient për këtë humbje dhe për atë fundësi, e cila përfaqëson përmbajtjen e tij. Duke u larguar nga mbetjet dhe duke pranuar të keqen në të dhe duke mallkuar gjendjen e tij i penduar, ai tani kërkon nga filozofia, jo edhe aq *dijen* se çfarë *është* ai, sa ndihmën e

filozofisë për të arritur përmes saj edhe një herë krijimin e substancialitetit dhe qëndrueshmërisë së qenies. Pra, filozofia supozohet se e plotëson këtë nevojë, jo duke zbuluar substancën e fshehur dhe duke e ngritur atë në vetë-koshiencë, jo duke rivendosur koshiencën e saj kaotike në rendin e menduar dhe në thjeshtësinë e konceptit, por përkundrazi, më tepër duke përzier së bashku dallimet e mendimit, duke shtypur konceptin diferencues dhe duke krijuar *ndjenjën* e esencës, duke siguruar *përforcim* [*Erbauung*] më shumë sesa *vështrim intelektual* [*Einsicht*]. E bukura, e shenjta, e përjetshmja, religjioni dhe dashuria janë karrem, që është i nevojshëm për të zgjuar dëshirën për të kafshuar; jo koncepti, por ekstaza, jo përparimi i ftohtë i domosdoshmërisë së gjësë [Sache], por entuziazmi fermentues supozohet të jenë ato që mbështesin dhe nxisin zgjerimin e pasurisë së substancës.

¶8. Kësaj kërkese i përgjigjet përpjekja e mundimshme, pothuajse e zellshme dhe në dukje e furishme, për t'i nxjerrë njerëzit nga zhytja e tyre në atë që është shqisore, e rëndomtë, singulare dhe për ta drejtuar vështrimin e tyre drejt yjeve; sikur ata të kishin harruar gjithçka që është hyjnore dhe gati si krimbat ta shuanin urinë dhe etjen e tyre me baltë e ujë. Përndryshe na ishte një kohë kur ata kishin një qiell të pajisur me pasuri të madhe mendimesh dhe imazhesh. Kuptimi i krejt kësaj varej në fijen e dritës, me anë të së cilës lidhej me atë qiell; në vend që të qëndronte në *këtë* të tashme, vështrimi i tyre rrëshqiti përtej kësaj fijeje përtej së tashmes, te esenca hyjnore, në një të tashme, nëse mund të thuhet kështu, të përtejme. Syri i shpirtit duhej të drejtohej me forcë te ajo që është tokësore dhe të mbahej atje; dhe është dashur një kohë e gjatë dhe përpjekje e mundimshme që qartësia, të cilën e kishin vetëm gjërat e

botës së përtejme, të hynte në mjegullën dhe konfuzionin ku qëndronte kuptimi i kësaj bote, dhe t'i kushtonte vëmendje së tashmes si të tillë, për ta bërë interesante dhe të vlefshme atë që quhej *përvojë*. – Tani, siç duket, është e pranishme një nevojë e madhe për të kundërtën e kësaj: kuptimi duket aq rrënjësisht i ngulitur në atë që është tokësore, saqë kërkohet po aq forcë për ta ngritur atë mbi të. Shpirti shfaq aq varfëri, saqë siç duket, për freskimin e tij ka mall vetëm për ndjenjën e pakët të hyjnores në përgjithësi, si udhëtari në shkretëtirë – për një gëllënjkë të thjeshtë uji. Masa e humbjes së shpirtit mund të matet me atë se në çka shpirti është i kënaqur.

¶9. Megjithatë, kjo veçori e marrjes me kursim apo kjo koprraci e dhënies nuk i ka hije shkencës. Kush kërkon thjesht përforcim ose lartësim moral, kush dëshiron ta mbështjellë me mjegull larminë tokësore të jetës [Dasein] dhe mendimit të tij, e të marrë kënaqësinë e vagullt të kësaj hyjnie të paqartë, ai le të shikojë vetë se ku ta gjejë atë; ai do t'i gjejë lehtësisht mjetet për t'u lavduar dhe mburrur me të. Por, filozofia duhet të ketë kujdes nga dëshira për të qenë lartësim i shpirtit.

¶10. Akoma më pak duhet që ky karakter i përmbajtur, i cili shpërfill shkencën, të pretendojë që një entuziazëm i tillë i mjegullt të jetë më i lartë se vetë shkenca. Ky diskurs profetik beson fort se mbetet në qendër dhe në thellësi, shikon me përbuzje përcaktimin (*Horos*-in) dhe qëllimisht qëndron larg konceptit dhe domosdoshmërisë, ashtu si edhe larg reflektimit që banon vetëm në fundësi [*Endlichkeit*]. Por, ashtu siç ekziston një gjerësi e zbrazët, ashtu ekziston edhe një thellësi e zbrazët; dhe ashtu siç ekziston një shtrirje e substancës që derdhet në shumëllojshmërinë e fundme, pa fuqi për ta mbajtur atë së

bashku, ashtu ekziston edhe një intensitet i zbrazët, duke u mbajtur si forcë e pastër që nuk përhapet, e kjo është e njëjtë me sipërfaqësinë. Forca e shpirtit është aq e madhe vetëm sa është e madhe shprehja e tij, thellësia e tij vetëm aq e thellë sa guxon të përhapet dhe ta humbasë veten në ekspozimin e tij. Në të njëjtën kohë, kur kjo dije substanciale e jokonceptuale pretendon se veçantinë e vetes [des Selbst] e ka zhytur në esencë dhe pretendon se filozofon me vërtetësi dhe shenjtëri, atëherë ajo mashtron vetveten që në vend që t'i përkushtohet Zotit, përkundrazi, me mospërfilljen ndaj saktësisë së matshme dhe përcaktueshmërisë vetëm sa i jep dorë të lirë herë rastësisë së përmbajtjes brenda vetvetes, e herë e garanton në të arbitraritetin e vet. – Kur ata njerëz i dorëzohen fermentimit të shfrenuar të substancës, ata besojnë që me mjegullimin e vetë-koshiencës dhe me heqjen dorë nga intelekti bëhen të *zgjedhurit* [die *Seinen*] e Zotit, të cilëve ai ua jep urtinë në gjumë; për këtë arsye, megjithatë, ajo që ata në të vërtetë përfytyrojnë dhe ajo çka krijojnë në gjumin e tyre, është po ashtu ëndërr.

¶11. Veç të tjerash, nuk është vështirë të shohësh se koha jonë është një kohë e lindjes së një epoke të re dhe e ndryshimit. Shpirti u shkëput nga bota e gjertanishme e ekzistencës dhe përfytyrimeve të veta dhe është në pikën e zhytjes së tyre në të kaluarën; dhe është duke punuar për transformimin e vet. Në të vërtetë, shpirti nuk pushon kurrë, por gjithmonë lëviz përpara. Por, ashtu si te fëmija që pas ushqyerjes së tij të gjatë dhe të heshtur, fryma e parë që merr ai, prish atë gradualitet të rritjes thjesht sasiore, – një hap cilësor, – dhe ja tek lind fëmija; ashtu edhe shpirti që krijon veten, piqet ngadalë dhe në heshtje në trajtën e tij të re, duke shpërbërë pak nga pak strukturën e *botës* së tij të mëparshme; paqëndrueshmëria e asaj bote

shfaqet vetëm nga simptoma të veçanta: mendjelehtësia dhe monotonia që pushtojnë rendin ekzistues, parandjenja e paqartë e diçkaje të panjohur, krejt këta janë lajmëtarë se diçka e re po afrohet. Ky thërrmim gradual që nuk e ka ndryshuar fizionominë e tërësisë, ndërpritet nga lindja e diellit, e cila, si vetëtima, papritmas sjell në jetë strukturën e botës së re.

¶12. Por, kjo botë e re nuk ka një realitet efektiv më të plotë se ai fëmijë që sapo ka lindur; dhe kjo është ajo që në esencë nuk duhet të na ikë nga sytë. Pamja e parë është vetëm drejtpërdretësia ose koncepti i saj. Ashtu sikurse një ndërtesë nuk është akoma e përfunduar kur hidhet themeli i saj, ashtu edhe koncepti i mbërritur i tërësisë nuk është vetë tërësia. Kur dëshirojmë ta shohim një lis në fuqinë e trungut të tij, në përhapjen e degëve dhe shumësinë e gjetheve të tij, nuk do të jemi të kënaqur në qoftë se në vend të tij na tregohet ndonjë lende lisi. Ashtu edhe shkenca, ajo kurorë e një bote shpirtërore, nuk është e përkryer në fillet e saj. Zanafilla e shpirtit të ri është produkt i një përmbysjeje të gjerë të formave të ndryshme të kulturës, çmimi i një udhëtimi shumëfish të ndërlikuar, e po ashtu edhe i një përpjekjeje dhe mundimi po aq të shumëfishtë. Ky fillim është tërësia që është kthyer në vetvete nga trashëgimia dhe shtrirja e tij, *koncepti i thjeshtë* rezultues nga tërësia. Mirëpo, realiteti i kësaj tërësie të thjeshtë konsiston në faktin që këto konfigurime që janë shndërruar në momente, zhvillohen përsëri që nga fillimi dhe japin një konfigurim, por tani në elementin e tyre të ri, në kuptimin që është përftuar.

4. Parimi nuk është përsosmëri: kundër formalizmit

¶13. Shfaqja fillestare e botës së re, nga njëra anë, përfaqëson vetëm tërësinë e mbështjellë me *thjeshtësinë* e saj ose themelin e përgjithshëm të tërësisë. Megjithatë për koshiencën, pasuria e jetës pararendëse, është akoma e pranishme në kujtesë. Në trajtën e shfaqur si e re, koshiencës i mungon përhapja dhe partikularizimi i përmbajtjes; por, edhe më shumë i mungon artikulimi i formës, përmes së cilës dallimet përcaktohen me siguri dhe përshtaten në marrëdhëniet e tyre të qëndrueshme. Pa këtë artikulim, shkencës i mungon *kuptueshmëria* e përgjithshme dhe të lë përshtypjen se ajo është posedim ezoterik i disa individëve; – një posedim ezoterik: sepse ajo fillimisht ekziston vetëm në konceptin e vet ose ekziston vetëm në brendësinë e saj; i disa individëve: sepse shfaqja e saj e papërhapur e singularizon ekzistencën e saj. Vetëm ajo që përcaktohet në mënyrë të plotë, është në të njëjtën kohë ekzoterike, e kuptueshme dhe e aftë të mësohet dhe të bëhet pronë e të gjithëve. Forma intelektuale e shkencës është rruga për te shkenca, një rrugë e disponueshme për të gjithë dhe e arritshme për të gjithë njësoj, dhe arritja e dijes racionale përmes intelektit është kërkesa e drejtë e koshiencës që i afrohet shkencës; sepse intelekti është të menduarit, uni krejt i pastër; dhe ajo që është intelektuale është ajo që është e njohur tashmë dhe është elementi i përbashkët i shkencës dhe i koshiencës joshkencore, duke mundësuar që koshienca joshkencore të hyjë menjëherë në shkencë.

¶14. Shkenca, e cila është në fillet e saj dhe që, pra, nuk ka arritur as plotësinë e detajeve dhe as përsosjen e formës, për arsye të një mungese të tillë është e ekspozuar ndaj kritikave.

Por, nëse një kritikë e tillë supozohet të ketë të bëjë me esencën e shkencës, atëherë do të ishte e pajustifikueshme, sikurse është e papranueshme mosnjohja e kërkesës për një artikulim të tillë të saj. Ky kundërshtim, siç duket, përbën nyjën më të rëndësishme, të cilën kultura shkencore e kohës sonë po punon për ta zgjidhur dhe të cilën akoma nuk e kupton siç duhet. Njëra palë këmbëngul në pasurinë e saj materiale dhe kuptueshmërinë e saj, pala tjetër e përbuz të paktën këtë kuptueshmëri dhe këmbëngul në racionalitetin imediat dhe në elementin e hyjnores. Sidoqoftë, edhe pse palës së mëparshme i mbyllet goja, qoftë vetëm nga forca e së vërtetës ose po ashtu nga pafytyrësisa e palës tjetër, dhe edhe nëse ndihet e mposhtur për sa i përket themelit të gjësë [Sache], prapëseprapë nuk është aspak e qetë në lidhje me ato kërkesa: sepse kërkesat janë të drejta, por nuk janë të përmbushura. Heshtja e saj, për këtë arsye, vjen përgjysmë nga fitorja e kundërshtarit, e përgjysmë nga monotonia dhe indiferenca, që zakonisht janë pasojë e një pritshmërie vazhdimisht të ngazëllyer, e që nuk pasohet nga përmbushja e premtimeve.

¶15. Sa i përket përmbajtjes, të tjerët ia lehtësojnë ndonjëherë punën vetes, mjaftueshëm sa për të pasur një shtrirje të madhe. Ata tërheqin në terrenin e tyre një masë të materialit, domethënë materialin tashmë të njohur dhe të renditur mirë, dhe duke u përqendruar kryesisht tek gjërat egzotike dhe kurioze, ata siç duket japin përshtypjen që posedojnë në atë masë të gjithë pjesën tjetër, me të cilën dija shkencore tashmë ka kryer punë në mënyrën e saj dhe gjithashtu që kanë nën kontroll atë që është akoma e parregulluar dhe e çrregullt, dhe në këtë mënyrë duket se ata ia nënshtrojnë gjithçka idesë absolute [*der absoluten Idee*], e cila në këtë mënyrë duket se

është e njohur në gjithçka dhe duket se është zhvilluar me sukses në shkencën e përhapur. Por, nëse i hedhim një vështrim më të afërt kësaj përhapjeje, shihet që ajo nuk është bërë për shkakun që një dhe e njëjta gjë të formësohet në mënyra të ndryshme, por përbën më tepër një përsëritje të paformë të së njëjtës gjë, çka thjesht zbatohet vetëm jashtë për materialin e ndryshëm dhe merr pamjen e mërzitshme të llojllojshmërisë. Ideja, e cila për vete është pa dyshim e vërtetë, në fakt ngelet gjithnjë në fillet e saj, nëse zhvillimi nuk konsiston në asgjë më shumë, sesa në një përsëritje të tillë të së njëjtës formulë. Kur subjekti që di, e bashkëngjit këtë formë të vetme dhe të palëvizshme me atë që ekziston, kur materiali zhytet nga jashtë në këtë element që rri qetësisht, kjo gjithashtu, nuk përbën plotësimin e asaj që kërkohet, domethënë pasurinë e formave që dalin nga vetvetja dhe nga dallimi vetëpërcaktues i formave, më sa fantazitë arbitrare mbi përmbajtjen. Përkundrazi, ky proces është një formalizëm njëngjyrësh që vetëm arrin te dallimi i materialit, me të cilin ka të bëjë, sepse materiali është tashmë i përgatitur dhe i njohur mirë.

¶16. Me atë rast, ky formalizëm pohon se kjo monotoni dhe ky universalitet abstrakt përbëjnë atë që është absolute; ai na siguron se pakënaqësia me të është një paaftësi për ta kuptuar pikëpamjen absolute dhe për t'iu përmbajtur asaj. Nëse përndryshe mundësia e pastër për të imagjinuar diçka edhe në një mënyrë tjetër, do të ishte e mjaftueshme për të hedhur poshtë ndonjë përfytyrim, dhe po kjo e njëjta mundësi e pastër, ai mendim universal, gjithashtu kishte të gjithë vlerën pozitive të njohjes reale, atëherë këtu në të njëjtën mënyrë shohim se idesë universale në këtë formë të jo-realitetit i atribuohet e gjithë vlera dhe se heqja e asaj që dallohet dhe asaj që është

e përcaktuar – ose më saktë hedhja e tyre në humnerën e zbrazëtisë pa ndonjë zhvillim të mëtejshëm ose justifikim të brendshëm – konsiderohet si mënyrë spekulative e shqyrtimit. Të shqyrtohet çfarëdo qenieje e caktuar [Dasein], ashtu siç është ajo në *absolutin*, thjesht konsiston në atë që të thuhet për të: që natyrisht ne kemi folur për të tani sikur të ishte një diçka; por, në absolutin, në A = A, nuk ekziston diçka e tillë në asnjë mënyrë, por që në absolutin gjithçka është një. Të ngritet kjo dije e vetme, që "në *absolutin* gjithçka është e njëjtë", kundër njohjes që vendos dallimet dhe që është e përmbushur ose njohjes që gjurmon dhe kërkon përmbushje – ose të jepet *absoluti* i saj si nata, në të cilën, siç thotë thënia, të gjitha lopët janë të zeza – ky është naivitet që buron nga padituria. – Formalizmi, për të cilin ankohet filozofia e kohës më të re dhe të cilin ajo e përbuz, e që u ringjall në vetë atë përsëri, nuk do të zhduket nga shkenca, megjithëse papërshtatshmëria e tij është e njohur dhe ndihet, përderisa njohjes së realitetit absolut nuk i bëhet plotësisht e qartë natyra e vetë asaj. – Duke marrë parasysh që një përfytyrim i përgjithshëm, nëse i paraprin asaj që përfaqëson përpjekja e zbatimit të tij, e lehtëson të kuptuarit e atij procesi, ia vlen që këtu të paralajmërohet ajo që është e rastësishme në të, njëkohësisht me synimin që me këtë rast të mund të eleminohen disa zakone të caktuara të mendimit, të cilat pengojnë njohjen filozofike.

5. Absolutja është subjekt

¶17. Sipas pikëpamjes sime, e cila duhet arsyetuar vetëm me paraqitjen e vetë sistemit, gjithçka varet nga kjo që çka është e vërtetë të kuptohet dhe të shprehet *jo si substancë, por*

gjithashtu edhe si subjekt. Në të njëjtën kohë duhet të theksohet se substancialiteti përfshin në vetvete atë që është universale ose *imediatësinë* e vetë *dijes*, si dhe atë imediatësi që paraqet *qenien* ose drejtpërdrejtësinë *për* dije. – Nëse të kuptuarit e Zotit si e vetmja substancë e ka tronditur epokën, në të cilën u shqiptua ky përkufizim, atëherë arsyeja për këtë qëndronte pjesërisht në instiktin që vetë-koshienca ishte vetëm e zhytur në atë përkufizim, por nuk ishte e ruajtur; por, nga ana tjetër, pjesërisht pozicioni i kundërt, që e konsideron të menduarit si të menduar, *universaliteti* si i tillë, përsëri është e njëjta thjeshtësi ose substancialitet homogjen, i palëvizshëm; dhe nëse, së treti, të menduarit bashkon me vetveten qenien e substancës dhe e kupton imediatësinë ose intuitën si të menduar, atëherë pyetja është nëse kjo intuitë intelektuale bie apo jo përsëri në thjeshtësinë inerte dhe nuk përfaqëson vetë realitetin aktual në një mënyrë jo-reale.

6. -- dhe çfarë është ky

¶18. Substanca e gjallë, përveç kësaj, është ajo qenie, e cila në të vërtetë është *subjekt*, ose, gjë që e ka të njëjtin kuptim, është ajo qenie, e cila në të vërtetë është reale vetëm për aq sa përfaqëson lëvizje të vetë-pozicionimit ose ndërmjetësim për t'u bërë ndryshe me vetveten. Si subjekt ajo substancë e gjallë është *negativitet* i pastër *i thjeshtë* dhe pikërisht për këtë arsye ajo përfaqëson ndarje të së thjeshtës ose dyfishim kundërvënës, çka përsëri është mohim i kësaj larmie indiferente dhe i të kundërtës së saj: ajo që është e vërtetë është vetë ajo barazi *vetë-rivendosëse* ose reflektimi në tjetërsi brenda vetvetes – jo një unitet *origjinal* si i tillë ose unitet *imediat* si i tillë. Kjo në të

vërtetë është bërje e vetvetes, ai rreth që presupozon fundin e vet si qëllim të vetin dhe e ka atë si fillim të vetin, dhe është real vetëm falë zbatimit dhe fundit të vet.

¶19. Në këtë mënyrë jeta e Zotit dhe njohja hyjnore me siguri mund të shqiptohen si ndonjë lojë dashurie me vetveten; kjo ide degradon në lartësim moral dhe madje edhe në neveri, nëse asaj i mungon serioziteti, dhimbja, durimi dhe puna e asaj që është negative. *Në vetvete* kjo jetë është vërtetë barazi dhe unitet i qetë me vetveten, për të cilat nuk paraqet asnjë shqetësim serioz të qenët ndryshe dhe tjetërsimi, e as kapërcimi i këtij tjetërsimi. Por, kjo *në-vetvete* është ai universalitet abstrakt, në të cilin abstraktohet natyra e saj, që konsiston në atë *qenie të pavarur* [für sich zu sein], dhe në këtë mënyrë abstraktohet në përgjithësi edhe nga vetë-lëvizja e formës. Nëse forma thuhet se është e barabartë me esencën, atëherë ipso facto paraqet një keqkuptim kur mendojmë se njohja mund të kënaqet me atë që është në vetvete ose me esencën, por që mund të bëjë edhe pa formën, – që parimi absolut ose intuita absolute e bën të tepërt realizimin e asaj që është në vetvete ose zhvillimin e formës. Pikërisht për shkak se forma është aq thelbësore për esencën, siç është esenca thelbësore për vetveten, esenca nuk duhet të kuptohet e as të shprehet thjesht si esencë, domethënë si substancë imediate ose si vetë-intuitë e pastër e asaj që është hyjnore, por njëjtë si *formë* dhe në tërë pasurinë e formës së zhvilluar; vetëm në këtë mënyrë kuptohet dhe shprehet si ajo që është vërtetë reale.

¶20. E vërteta është tërësia. Por, tërësia është vetëm ajo esencë që perfeksionohet përmes zhvillimit të vet. Për absolutin duhet thënë se është esencialisht *rezultat*, se ai vetëm në *fund* është ajo që është në të vërtetë; dhe pikërisht në këtë konsiston natyra e

tij: të jetë ajo që është reale, subjekt ose vete-që-bëhet-vetvetja-e-saj [Sichselbstwerden]. Sado që mund të duket kontradiktore që ajo që është absolute në esencë mund të kuptohet si rezultat, megjithatë një shqyrtim i shkurtër e pastron këtë iluzion të kontradiktës. Fillimi, parimi, ose ajo që është absolute, siç shprehet ajo fillimisht dhe në mënyrë imediate, është vetëm ajo që është universale. Ashtu sikurse kur them "*të gjitha* kafshët", këto fjalë nuk mund të përbëjnë një zoologji, njësoj bie në sy se fjalë të tilla si hyjnorja, absolutja, e përjetshmja, etj., nuk shprehin atë që përmbahet në to; – dhe vetëm fjalë të tilla, në fakt, e shprehin intuitën si diçka që është imediate. Çfarëdo që është më shumë se një fjalë e tillë, madje edhe vetëm kalimi në një pohim, përmban një *bërje-ndryshe* ose proces drejt një gjendjeje tjetër, i cili duhet të kthehet prapa, është ndërmjetësim. Por, ky proces i ndërmjetësimit është ai që zgjon neveri, sikur përmes përdorimit të tij do të braktisej njohja absolute dhe nga ai ndërmjetësim të prodhohej më shumë, – e jo vetëm ajo që ndërmjetësimi nuk paraqet asgjë absolute dhe që nuk gjendet në absoluten.

¶21. Por, kjo neveri në fakt buron nga mosnjohja e natyrës së ndërmjetësimit dhe të vetë njohjes absolute. Sepse ndërmjetësimi nuk është asgjë tjetër veçse barazi-me-vetveten që lëviz, ose ai përfaqëson reflektimin në vetvete, momentin e unit të pavarur, negativitetin e pastër ose, i reduktuar në abstraksionin e tij të pastër, *bërjen e thjeshtë* [das *einfache Werden*]. Për shkak të thjeshtësisë së tij, uni ose bërja në përgjithësi, ky ndërmjetësim, është pikërisht imediatësi që bëhet, dhe vetë ajo që është imediate. – Prandaj, është keqkuptim i arsyes [Vernunft], nëse reflektimi përjashtohet nga e vërteta dhe nuk kuptohet si moment pozitiv i absolutit. Reflektimi është ai që të vërtetën e bën rezultat, por ai gjithashtu e heq këtë kundërshtim të bërjes

së vet, sepse kjo bërje është po aq e thjeshtë dhe për këtë arsye nuk dallon nga forma e së vërtetës, e cila konsiston në atë që në rezultat shfaqet si *e thjeshtë*; ai është, më shumë, pikërisht ky kthim në thjeshtësi. – Megjithëse embrioni është me të vërtetë *në vetvete* [*an sich*] njeri, ai nuk është i tillë *për vetvete* [*für sich*]; ai është i tillë për vetvete vetëm si arsye e formuar, e cila e ka *bërë* veten ajo që është *në vetvete*. Vetëm ky është realiteti i saj. Por, vetë ky rezultat është imediatësi e thjeshtë, sepse ai përfaqëson lirinë vetë-koshiente, e cila prehet në vete dhe nuk e ka hequr mënjanë kundërshtimin për ta lënë të shtrirë atje, por është pajtuar me të.

¶22. Ajo që u tha, mund të shprehet edhe duke thënë se arsyeja është *veprimtari e qëllimshme*. Lartësimi i asaj që është gjoja natyrë mbi të menduarit e keqkuptuar dhe mbi të gjitha mënjanimi i qëllimshmërisë së jashtme, e ka komprometuar fare formën e *qëllimit*. Megjithatë, sikurse edhe *Aristoteli* gjithashtu e përkufizon natyrën si veprimtari të qëllimshme, qëllimi është ajo që është imediate, *ajo që është në prehje*, e palëvizura që *vetë* është *një lëvizës*; në këtë mënyrë ai është *subjekt*. Fuqia e tij për të lëvizur, e marrë në mënyrë abstrakte, është *qenie-për-veten* ose negativitet i pastër. Për këtë arsye, rezultati është i njëjtë si fillimi, sepse *fillimi* është *qëllim*; – ose ajo që është reale vetëm për këtë arsye është e njëjtë me konceptin e saj, sepse ajo që është imediate, si qëllim, përbrenda vetes ka veten ose realitetin e pastër. Qëllimi i arritur ose realiteti ekzistues është lëvizje dhe bërje e zhvilluar; por, është pikërisht ky shqetësim që është vetja [das Selbst]; dhe për këtë arsye vetja është e barabartë me atë imediatësinë dhe thjeshtësinë e fillimit, sepse është rezultati ai që ka bërë një kthim në vetvete, – por, ajo që i kthehet vetvetes është vetëm vetja, e vetja është barazi, që referon në vetveten, dhe thjeshtësi.

¶23. Nevoja për ta përfytyruar absoluten si *subjekt* përdorte pohimet: *Zoti* është ajo që është e përjetshme ose rendi moral i botës, ose dashuria, etj. Në pohime të tilla, ajo që është e vërtetë paraqitet në fakt vetëm si subjekt, por nuk paraqitet si lëvizje e reflektimit të vetvetes në vetvete. Në një pohim të këtij lloji, fillohet me fjalën "*Zot*". Ky në vetvete është një tingull i pakuptim, vetëm një emër; vetëm predikati thotë se *çka* është *Zoti*, i jep Atij përmbajtje dhe kuptim; vetëm në këtë fund të pohimit bëhet dije e vërtetë fillimi i zbrazët. Në këtë kuptim është vështirë të shihet pse ata nuk flasin thjesht për të përjetshmen, për rendin moral botëror, etj., ose, siç bënin të lashtët, për konceptet e pastra, për qenien, njëshin, etj., për atë që është kuptimi, pa e shtuar edhe atë tingull të *pakuptim*. Por, është pikërisht kjo fjalë që tregon se ajo që parashtrohet nuk është një qenie [diçka që vetëm *është*] ose esencë ose universalja në përgjithësi, por diçka e reflektuar në vetvete, një subjekt. Megjithatë, në të njëjtën kohë kjo vetëm është anticipuar. Subjekti supozohet si një pikë fikse, në të cilën, si mbështetje të tyre, janë ngjitur predikatet, dhe pikërisht me anë të një lëvizjeje, e cila i përket atij që di për këtë subjekt dhe e cila nuk konsiderohet si lëvizje që i përket vetë pikës; por, vetëm përmes kësaj lëvizjeje do të paraqitej përmbajtja si subjekt. Duke pasur parasysh mënyrën, në të cilën konstituohet kjo lëvizje, ajo nuk mund t'i përkasë atij subjekti; megjithatë, në përputhje me presupozimin e asaj pike, ajo lëvizje gjithashtu nuk mund të jetë ndryshe, ajo mund të jetë vetëm e jashtme. Prandaj, ky anticipim, sipas të cilit ajo që është absolute është subjekt, jo vetëm që nuk është realiteti i atij koncepti, madje-madje këtë realitet e bën të pamundur; sepse ai anticipim e vendos konceptin si një pikë statike, kurse ky realitet është vetëlëvizje.

¶24. Ndër pasojat e ndryshme që rrjedhin nga sa u tha, mund të theksohet kjo: që dija është realisht aktuale dhe që mund të paraqitet vetëm si shkencë ose si *sistem*; që përveç kësaj, çdo i ashtuquajtur pohim themelor ose parim i filozofisë, nëse është i vërtetë, pikërisht për këtë arsye është edhe i rremë, për aq sa ekziston vetëm si pohim themelor ose parim. – Prandaj, është lehtë ta përgënjeshtrosh një parim të tillë. Përgënjeshtrimi konsiston në nxjerrjen në pah të mangësive të tij; e ai është i mangët, sepse është vetëm ajo që është universale ose parim, fillimi. Nëse ky përgënjeshtrim i tij qëndron në themel të gjërave, ai nxirret dhe zhvillohet nga vetë parimi, – jo i ndikuar nga jashtë nga sigurimet e kundërta dhe sugjerimet. Pra, ai përgënjeshtrim i parimit do të përbënte me të vërtetë zhvillimin e tij dhe, prandaj, plotësimin e papërsosmërisë së tij, nëse nuk do të mashtrohej duke marrë parasysh vetëm punën e vet *negative*, duke mbetur ndërkohë i pavetëdijshëm për progresin dhe rezultatin e tij në anën *pozitive*. – Realizimi i mirëfilltë *pozitiv* i fillimit, në të njëjtën kohë, anasjelltas, është po ashtu sjellje negative kundër tij, d. m. th. kundër formës së tij të njëanshme, e cila konsiston në faktin që ai është vetëm *imediat* ose *qëllim*. Në këtë mënyrë, realizimi mund të merret edhe si përgënjeshtrim i asaj që përbën *bazën* e sistemit; por, është më korrekte ta shikosh atë si demonstrim, që *baza* ose parimi i sistemit është në fakt vetëm *fillimi* i tij.

¶25. Se ajo që është e vërtetë është reale vetëm si sistem ose që substanca është esencialisht subjekt, kjo shprehet në përfytyrimin që e shqipton atë që është absolute si *shpirt* – koncepti më sublim, e që i përket epokës më të re dhe religjionit të saj. Vetëm ajo që është shpirtërore [das Geistige] është *reale*; ajo është esenca ose *ajo-që-ekziston-në-vetvete*, – ajo që

ndërlidhet dhe ajo *që është e përcaktuar*, *qenia-ndryshe* dhe *qenia-për-vetveten* – dhe ajo që mbetet përbrenda vetes në këtë përcaktueshmëri ose në qenien-e-saj-jashtë-vetvetes; – ose është *në vete dhe për vetvete*. – Por, pikërisht kjo qenie-në-vete-dhe-për-vetvete fillimisht për ne ose *në vetvete*, është *substanca* shpirtërore [geistige *Substanz*]. Kjo duhet të jetë gjithashtu *për vetvete*, duhet të jetë dije e shpirtërores dhe njohje e vetvetes si shpirt, d. m. th. ajo duhet të ekzistojë si *objekt* vetjak, por po ashtu drejtpërdrejt si objekt i hequr [aufgehobener], i reflektuar në vetvete. Ai është *për vete* vetëm për ne, për aq sa përmbajtja e tij shpirtërore prodhohet nga ai vetë; por, për aq sa për vete është edhe për vetveten e tij, ky vetë-prodhim, koncepti i pastër, është për të në të njëjtën kohë elementi objektiv, në të cilin ai ka ekzistencën e caktuar [Dasein], dhe në këtë mënyrë është, në ekzistencën e caktuar [Dasein] të tij, për vetvete një objekt i reflektuar në vetvete. – Shpirti, i zhvilluar në këtë mënyrë, që di për veten si shpirt, është *shkenca*. Shkenca është realiteti i tij dhe sfera që ai ndërton për vete në elementin e vet.

7. Elementi i dijes

¶26. Vetë-njohja e *pastër* në tjetërsinë absolute, ky eter *si i tillë*, është baza dhe dheu i shkencës ose *dija për atë që është e përgjithshme*. Fillimi i filozofisë bën presupozimin ose shtron kërkesën që koshienca të banojë në këtë *element*. Por, ky element arrin përsosjen dhe transparencën e tij vetëm përmes lëvizjes së zhvillimit të tij. Është spiritualitet i pastër si *e përgjithshmja* që ka mënyrën e imediatësisë së thjeshtë; – kjo thjeshtësi, kur si e tillë ka *ekzistencë*, është baza që mendon [der Denken], terreni që është vetëm në shpirt. Për shkak se ky element, kjo

imediatësi e shpirtit, është në përgjithësi substanca e shpirtit, kjo imediatësi është *esencialiteti i shndërruar*, reflektim ky që, edhe vetë i thjeshtë, është imediatësi si dukuri për vete, *qenie* që është reflektim në vetvete. Shkenca, nga ana e saj, kërkon nga vetë-koshienca që të lartësohet në këtë eter, në mënyrë që të mund të jetojë me shkencën dhe në shkencë dhe të mbetet gjallë. Në të kundërtën, individi ka të drejtë të kërkojë që shkenca të paktën t'i japë atij shkallët për te kjo pikëpamje, t'ia tregojë atij këtë qëndrim brenda vetes së tij. E drejta e tij bazohet në pavarësinë e tij absolute që ai e di se e posedon në çdo trajtë të dijes së tij; sepse në secilën prej këtyre trajtave, pavarësisht se a e njeh shkenca apo jo, dhe cilado qoftë përmbajtja e tij, individi është forma absolute, d. m. th. ai përfaqëson *sigurinë imediate* të vetvetes dhe kështu, nëse preferohet më shumë kjo shprehje, *qenien* e pakushtëzuar. Pikëpamja e koshiencës konsiston në njohjen e gjërave objektive në kundërshtim me vetveten, dhe në njohjen e vetvetes në kundërshtim me to. Nëse shkenca e shqyrton këtë pikëpamje si *tjetra* [das *Andere*] – në lidhje me atë, në të cilën koshienca e di se është te vetvetja, e jo si humbje të shpirtit – atëherë megjithatë nga ana tjetër, elementi i shkencës është për koshiencën një largësi e përtejme, ku nuk është më në zotërim të vetvetes. Secila prej këtyre dy pjesëve për tjetrën duket se është shtrembërim i së vërtetës. Fakti që koshienca natyrore ia beson veten shkencës në mënyrë imediate, është një përpjekje që bën ajo, duke mos ditur se çfarë e shtyn atë ta bëjë këtë, që gjithashtu të ecë njëherë në kokë; detyrimi për të pranuar këtë pozicion të pazakonshëm dhe për të lëvizur në të, është një dhunë në dukje e papërgatitur dhe e panevojshme, që pritet ta dëmtojë vetveten. – Çfarëdo që të jetë shkenca në vete, në marrëdhënien e saj me vetë-koshiencën imediate ajo shfaqet si shtrembërim në kundërshtim me të; ose, për shkak

se kjo e njëjta vetë-koshiencë ka parimin e realitetit të saj në sigurinë e vetvetes së saj, shkenca ka formën e jo-realitetit, pasi që ky parim është për vete jashtë shkencës. Prandaj, shkenca duhet ta bashkojë një element të tillë me vetveten, ose për më tepër duhet të tregojë se i përket dhe në çfarë mënyre i përket asaj ky element. Për sa kohë që shkencës i mungon një realitet i tillë aktual, shkenca si e tillë është përmbajtje vetëm si ajo që është *në vetvete*, *qëllimi* që është akoma vetëm një substancë e *brendshme*, jo akoma shpirt, por ende vetëm substancë shpirtërore. Kjo *në-vetvete* duhet të shpërfaqet dhe të bëhet *për vetvete*; kjo nuk do të thotë asgjë tjetër pos që e njëjta duhet ta caktojë vetë-koshiencën si të njëjtë me vetveten.

8. Lartësimi në të është Fenomenologjia e Shpirtit

¶27. Ky proces i bërjes [Werden] së *shkencës në përgjithësi* ose ky zhvillim i *dijes* është ajo që përfaqëson kjo *fenomenologji* e shpirtit. Dija, e marrë siç është prej fillimit, ose *shpirti imediat*, është ajo që është pa shpirt, domethënë *koshienca ndijore*. Për t'u bërë dije e mirëfilltë ajo dije fillestare ose për të prodhuar atë element të shkencës që përbën vetë konceptin e pastër të shkencës, duhet bërë një rrugë e gjatë dhe e mundimshme. – Ky zhvillim, siç do të ekspozohet në përmbajtjen e tij dhe në trajtat e shfaqura në të, nuk do të jetë ajo që dikush fillimisht e imagjinon si një instalim të koshiencës joshkencore në shkencë; ai do të jetë gjithashtu diçka tjetër, ndryshe nga arsyetimi i shkencës; – pa dyshim do të jetë ndryshe nga entuziazmi, i cili, si një e shtënë pistolete, nis direkt me dijen absolute dhe përfundon me pikëpamjet e tjera duke i shpallur ato të padenja për vëmendje.

§28. Detyra që individi nga pikëpamja e tij joshkencore të dërgohet tek dija, duhet parë në kuptimin e saj të përgjithshëm, ashtu si individi i përgjithshëm, shpirti vetë-koshient, edukimi formal i të cilit duhej shqyrtuar. – Për sa i përket marrëdhënies midis dy llojeve të individëve, tek individi i përgjithshëm çdo moment shfaqet se si ai fiton formën e tij konkrete dhe konfigurimin e vet të veçantë. Individi partikular është shpirt jo i plotë, një trajtë konkrete që në tërë qenien e tij të caktuar [Dasein] mbizotëron *një* përcaktim, ndërsa të gjitha përcaktimet e tjera gjenden vetëm në konture të paqarta. Në atë shpirt që qëndron në nivel arsimimi më lart se një shpirt tjetër, qenia e caktuar [Dasein] konkrete më e ulët është reduktuar në një moment të parëndësishëm; ajo që më parë ishte gjëja [Sache] vetë, tani është vetëm një gjurmë; trajta e saj tani është mbështjellë dhe është bërë një hije e thjeshtë. Nëpër këtë të shkuar kalon ai individ, substancën e të cilit e përbën shpirti që është në një shkallë më të lartë, njëjtë sikur dikush që merret me një shkencë më të lartë, kalon përmes njohurive përgatitore që i ka absorbuar që moti, në mënyrë që ta rikujtojë përmbajtjen e tyre; ai ringjall kujtimet për to, pa u interesuar për to dhe pa pasur për qëllim për t'u ndalur tek ato. Individi duhet të kalojë gjithashtu, për sa i përket përmbajtjes së tyre, nëpër etapat edukative të shpirtit të përgjithshëm, por si trajta të tilla që i ka hedhur tashmë shpirti, si faza të një rruge që është përgatitur dhe rrafshuar; kështu, në lidhje me njohuritë, shohim që ajo, e cila në epokat e mëparshme preokuponte njërzit me mendje të pjekur, është reduktuar në nivelin e njohurive, ushtrimeve, madje edhe lojërave të djalërisë; dhe, në përparimin pedagogjik, ne do të njohim historinë e kulturës së botës, si të vizatuar në profil. Kjo jetë [Dasein] e kaluar tashmë është veti e fituar e shpirtit të përgjithshëm, që përbën

substancën e individit dhe kështu, duke u shfaqur jashtë tij, përbën natyrën e tij inorganike. – Në këtë aspekt, arsimimi, i shikuar nga këndvështrimi i individit, konsiston në atë se individi përvetëson atë që ekziston, që e absorbon në vete natyrën e tij inorganike dhe e merr në zotërim. Mirëpo, shikuar nga këndvështrimi i shpirtit të përgjithshëm si substancë, arsimimi nuk është gjë tjetër veçse fakti që substanca i jep vetes vetë-koshiencën e saj, që prodhon zhvillimin e saj dhe reflektimin e saj në vetvete.

¶29. Shkenca përfaqëson këtë lëvizje kulturore në të gjitha hollësitë dhe domosdoshmëritë e saj, por përfaqëson edhe gjithçka që është reduktuar tashmë në një moment dhe atribut të shpirtit në konfigurimin e tij. Qëllimi është vështrimi i shpirtit në atë që është dije. Padurimi kërkon atë që është e pamundur, domethënë arritjen e qëllimit pa mjete. Nga njëra anë duhet duruar *gjatësia* e kësaj rruge, sepse çdo moment është i domosdoshëm; – nga ana tjetër, ne duhet të *ndalemi* në secilin moment, sepse secili moment në vetvete është një trajtë e tërë individuale dhe shqyrtohet në mënyrë absolute vetëm për aq sa përcaktueshmëria e tij shqyrtohet si tërësi, ose ajo që është konkrete, ose me aq sa tërësia shqyrtohet në veçantinë e këtij përcaktimi. – Për arsye se substanca e individit, madje për arsye se shpirti botëror ka pasur durimin që në rrjedhën e gjatë të kohës të kalojë nëpër këto forma, dhe për të marrë përsipër punën e jashtëzakonshme të historisë botërore, në të cilën ai shfaqte në secilën formë aq nga përmbajtja e saj e plotë për çka ajo formë ishte e aftë të mbante, dhe për arsye se shpirti botëror nuk mund të arrinte koshiencën për vetveten nga ndonjë punë më e lehtë, atëherë sigurisht që objektivisht individi nuk mund ta kuptojë substancën e vet me më pak punë; megjithatë, në të

njëjtën kohë, ai ka më pak mund, pasi që *në vetvete* e gjithë kjo është përmbushur, – përmbajtja është tashmë realiteti aktual i kthyer në mundësi, imediatësia e detyruar, konfigurimi tani i reduktuar në abreviaturën e tij, në përcaktimin e thjeshtë të mendimit. Duke qenë se diçka është *e menduar*, përmbajtja është *veti* e substancës; nuk ka më nevojë që qenia e caktuar të shndërrohet në formën e *qenies në vetvete*, por vetëm ajo që është në vetvete në formën e *qenies për vete*, dhe pikërisht as ajo që është *në vetvete* që është e pastër origjinale – e as ajo që është zhytur në qenien e caktuar [Dasein] – por, përkundrazi, ajo që është tashmë *në kujtesë*. Është e nevojshme të përshkruhet më hollësisht mënyra se si bëhet kjo.

9. Transformimi në mendime i asaj që përfytyrohet dhe që njihet

¶30. Heqja e qenies së caktuar është ajo që e kemi kursyer nga tërësia në këndvështrimin, nga i cili e kuptojmë atë lëvizje; mirëpo, ajo që ngelet akoma dhe ka nevojë për një riorientim më të lartë është *përfytyrimi* dhe *njohja e drejtpërdrejtë* e formave. Negacioni i parë e ka zhvendosur qenien e caktuar, të rikthyer në substancë, vetëm *në mënyrë imediate* në elementin e vetes; pra, ajo veti që ka fituar vetja, ka ende të njëjtin karakter të drejpërdrejtësisë së pakuptuar, të indiferencës së patundur, si edhe vetë qenia e caktuar, e cila në këtë mënyrë vetëm ka kaluar në *përfytyrim*. – Në të njëjtën kohë qenia e caktuar në këtë mënyrë është bërë diçka *e njohur*, diçka e tillë me çka ka kryer punë shpirti ekzistues, në të cilin, pra, ky shpirt nuk investon më aktivitetin e tij dhe, si pasojë, as interesin e tij. Nëse vetë aktiviteti, i cili ka kryer punë me qenien e caktuar, vetë është

vetëm lëvizje e shpirtit të veçantë që nuk kupton vetveten, atëherë *dija*, përkundrazi, drejtohet kundër përfytyrimit të krijuar në këtë mënyrë, kundër këtij familjariteti të thjeshtë; *dija* është veprimi i *vetes së përgjithshme* dhe interesi i *të menduarit*.

¶ 31. Ajo që na është e ditur [*bekannt*] *në përgjithësi*, nuk është edhe e njohur [*erkannt*] vetëm pse na *është e ditur* [*bekannt*]. Vetëmashtrimi më i zakonshëm dhe mashtrimi i të tjerëve, është që në njohje të presupozojmë diçka si të njohur dhe të lejojmë diçka të tillë nga të tjerët; pa marrë parasysh bisedat e gjata andej-këndej, dija e tillë nuk mund të lëvizë nga vendi, pa e ditur se çfarë po ndodh me të. Subjekti e objekti, etj., Zoti, natyra, intelekti, shqisësia [Sinnlichkeit], e kështu me radhë, presupozohen pa dallim në mënyrë jokritike si baza të njohura dhe të vlefshme, dhe si të tilla përbëjnë pika të forta si për pikënisje ashtu edhe për kthim. Lëvizja vazhdon poshtë e lart midis këtyre pikave të palëvizshme, dhe kështu që prek vetëm lehtë sipërfaqen e tyre. Pra, edhe të kuptuarit dhe testimi konsistojnë po ashtu aty që të shihet se a e gjejnë të gjithë në përfytyrimin e tyre atë që thuhet në lidhje me këto, nëse iu duket kështu, dhe a është e njohur për ta apo jo.

¶32. *Analiza* e një përfytyrimi, siç praktikohej zakonisht, nuk ishte gjë tjetër veçse mënjanimi e formës së të qenit të tij i njohur. Të zbërthesh një përfytyrim në elementet e tij fillestare do të thotë të kthehesh në momentet e tij, të cilat të paktën nuk kanë formën e përfytyrimit të gjetur, por që përbëjnë vetinë imediate të vetes. Mirëpo, kjo analizë arrin vetëm deri te ato *mendime* që në vetvete janë përcaktime të njohura, të qëndrueshme dhe statike. Por, ajo që *ndahet* kështu, ajo që është jo-reale, është vetë një moment esencial; sepse vetëm për shkak

se ajo që është konkrete ndahet dhe bën që të transformohet në atë që është jo-reale, ajo është ajo që lëviz vetë. Aktiviteti i ndarjes përfaqëson forcën dhe punën e *intelektit*, të fuqisë më mahnitëse dhe më të madhe, ose për më tepër të fuqisë absolute. Rrethi që, i mbyllur në vetvete, rri i qetë dhe si substancë mban në vete momentet e tij, përfaqëson raportin imediat dhe për këtë arsye nuk zgjon asnjë habi. Por, që ajo aksidentalja si e tillë, e cila është e shkëputur nga domeni i saj, ajo që është e lidhur dhe që është reale vetëm në lidhjen e saj me gjërat e tjera, fiton një qenie të caktuar të veten dhe një liri të veçantë – kjo përfaqëson fuqinë e jashtëzakonshme të asaj që është negative; ajo është energjia e të menduarit, e Unit të pastër. Vdekja, nëse duam ta quajmë ashtu atë jo-realitet, është gjëja më e tmerrshme dhe të mbahet ajo që ka vdekur është ajo që kërkon forcën më të madhe. Bukuria, e privuar nga forca, e urren intelektin, sepse intelekti kërkon prej saj atë që ajo nuk është e aftë ta bëjë. Por, jeta e shpirtit nuk është ajo jetë që ka frikë nga vdekja dhe që ruhet fort nga shkatërrimi, por jeta e shpirtit është jeta që duron vdekjen dhe mban veten në të. Shpirti e merr të vërtetën e tij vetëm duke e gjetur veten në shpërbërje absolute. Shpirti nuk është ajo fuqi, si ai pozitivitet që abstrakton nga ajo që është negative, ashtu sikur kur themi për diçka se kjo nuk është asgjë ose që është e rreme, dhe pastaj, duke i dhënë fund asaj, largohemi prej aty dhe kalojmë tek diçka krejt tjetër; por, shpirti është ajo fuqi vetëm në bazë të asaj që atë që është negative e shikon haptas në fytyrë dhe ndalet te ajo. Qëndrimi në negativen është ajo forca magjike që e shndërron në qenie atë që është negative. – Ajo forcë është e njëjta gjë me atë që më lart e quajtëm *subjekt*, subjekt ky i cili, në elementin e vet duke i dhënë jetë përcaktueshmërisë, e heq imediatësinë abstrakte, d. m. th. atë imediatësi, e cila ekziston

vetëm në përgjithësi, dhe në këtë mënyrë është substancë e mirëfilltë: qenie ose *ajo* imediatësi që nuk ka ndërmjetësim jashtë *vetes*, por që është vetë ky ndërmjetësim.

10. - - dhe i mendimit në koncept/nocion

¶33. Fakti që ajo që përfytyrohet, bëhet veti e vetë-koshiencës së pastër, lartësimi i tij drejt universalitetit në përgjithësi, është vetëm njëra anë e arsimimit, e jo akoma përmbushja e tij. – Studimi, ashtu siç ishte praktikuar në kohët e lashta, ndryshon në llojin e tij nga studimi siç praktikohet në kohët moderne, në atë që konsistonte në formimin, në mënyrë rigoroze, me të vërtetë të plotë, të koshiencës natyrore. Duke provuar veten specifikisht në çdo pjesë të jetës së saj, dhe duke filozofuar për gjithçka që ndodh, koshienca natyrore u zhvillua në një universalitet që ishte tërësisht aktiv. Përkundrazi, në kohën më të re individi gjen të përgatitur formën abstrakte; mundi që bën individi për ta kuptuar dhe përvetësuar atë është më shumë shpërthim i pandërmjetësuar i asaj që është e brendshme dhe krijim i shkëputur i universales, sesa prodhim i universales nga konkretja dhe nga ajo që është e larmishme në jetë. Kjo është arsyeja pse puna tani qëndron jo aq në pastrimin e individit nga mënyra e imediatësisë shqisore, dhe në atë që ai të bëhet substancë e menduar dhe që mendon, por më shumë në të kundërtën, domethënë duke hequr mendimet e vazhdueshme të caktuara, ta realizojë dhe ta frymëzojë atë që është universale. Por, është shumë më e vështirë të bëhen të rrjedhshme mendimet e fiksuara, sesa qenia e caktuar shqisore. Arsyeja për këtë është ajo që sapo thamë: ato përcaktime si substancë dhe element të jetës së tyre kanë unin, fuqinë e realitetit negativ ose të pastër,

ndërsa përcaktimet shqisore si element të veprimit të tyre kanë vetëm *imediatësinë* e pafuqishme abstrakte ose qenien si të tillë. Mendimet bëhen të rrjedhshme kur të menduarit e pastër, kjo *imediatësi* e brendshme, njihet si një moment, ose kur siguria e pastër për vetë atë abstrakton nga vetvetja; – jo duke e lënë veten jashtë, duke lënë veten mënjanë, por duke hequr dorë nga *fiksimi* i vetë-pozicionimit së saj, jo vetëm nga ajo që është fikse në konkretësinë e pastër që përfaqëson vetëm Unin përkundër përmbajtjes së diferencuar, por po ashtu edhe nga fiksimi i dallimeve, të cilat, të vendosura në elementin e të menduarit të pastër, marrin pjesë në atë pakushtëzim të unit. Falë lëvizjes së tyre, mendimet e pastra bëhen *koncepte* dhe vetëm falë asaj lëvizjeje janë ato që janë në të vërtetë, vetë-lëvizjet, rrathët, ajo që është substanca e tyre, esencialitetet shpirtërore.

¶34. Kjo lëvizje e esencialiteteve të pastra përbën natyrën e shkencës në përgjithësi. Konsideruar si lidhje e përmbajtjes së tyre, ajo lëvizje përfaqëson domosdoshmërinë e përmbajtjes dhe zgjerimin e saj në *një tërësi organike*. Përmes kësaj lëvizjeje, rruga përmes së cilës arrihet koncepti i dijes, bëhet gjithashtu një zhvillim i domosdoshëm dhe i plotë, ashtu që kjo përgatitje pushon së qeni një filozofim i rastësishëm që lidhet me këta apo ata objekte, marrëdhënie e mendime të koshiencës së papërsosur, siç sjell me vete rastësia, ose e cila, duke argumentuar pro e kundër me nxjerrje përfundimesh dhe konkludime, përpiqet ta arsyetojë të vërtetën nga mendimet e caktuara; në vend të kësaj, kjo rrugë përmes lëvizjes së konceptit, do të përfshijë të gjithë botërorësinë e koshiencës në domosdoshmërinë e saj.

¶35. Më tutje, një paraqitje e tillë përbën pjesën e *parë* të shkencës, sepse jeta e shpirtit në fillin e saj nuk është gjë tjetër

veçse imediatësia ose fillimi, por fillimi nuk është ende kthimi i tij në vetvete. *Elementi i jetës imediate* është, pra, përcaktimi që e dallon këtë pjesë të shkencës nga të tjerat. – Cekja e këtij dallimi na çon në diskutimin e disa mendimeve të fiksuara, që priren të shfaqen në këtë kontekst.

¶36. Jeta e drejtpërdrejtë e shpirtit, *koshienca*, ka dy momente: momentin e dijes dhe momentin e objektivitetit, që është negativ karshi dijes. Duke qenë se koshienca është elementi, në të cilin vetë shpirti zhvillohet dhe shpalos momentet e tij, ky kundërshtim u përket atyre momenteve dhe të gjitha ato shfaqen si trajta të koshiencës. Shkenca e kësaj rruge është shkenca e *përvojës,* të cilën e bën koshienca; substanca shqyrtohet se si janë objekt i koshiencës, ajo dhe lëvizja e saj. Koshienca nuk di dhe nuk kupton asgjë që nuk është në përvojën e saj; sepse ajo që është në përvojën e saj është vetëm substanca shpirtërore dhe pikërisht si *objekt* i vetes së substancës. Mirëpo, shpirti vetë bëhet objekt, sepse ai është kjo lëvizje që bën që t'i bëhet vetes një *tjetër*, d. m. th. të bëhet *objekt i vetes* së saj dhe i heqjes së kësaj tjetërsie. Dhe pikërisht përvoja është emri që i është dhënë vetëm kësaj lëvizjeje, në të cilën imediatja, ajo e papërjetuara, pra, abstraktja, qoftë ajo e qenies shqisore apo e të thjeshtës vetëm të menduar, tjetërsohet dhe pastaj nga ky tjetërsim kthehet në vetvete dhe kështu tani paraqitet për herë të parë në realitetin dhe të vërtetën e tij, dhe është gjithashtu veti e koshiencës.

¶37. Pabarazia që ndodh në koshiencë midis atij Uni dhe substancës që është objekti i saj, është dallimi midis tyre, *negativja* në përgjithësi. Negativja mund të konsiderohet si *defekt* i të dyve, por është shpirti [Seele] i tyre ose ajo që i lëviz

ata dy; kjo është arsyeja pse disa prej të lashtëve *zbrazëtinë* [das *Leere*] e kuptonin si ajo që lëviz, me faktin se lëvizësin e kishin kuptuar si ajo që është *negative*, megjithëse akoma nuk e kuptonin që negativja është Vetja. – Tani nëse ky negativ shfaqet fillimisht si një pabarazi e Unit karshi objektit, është poaq pabarazi e substancës me vetveten. Ajo që duket se vepron jashtë substancës, ajo që duket se është një aktivitet i drejtuar kundër saj, është vepër e vet, dhe substanca e tregon veten se është esencialisht subjekt. Me faktin se e ka treguar këtë në mënyrë të plotë, shpirti e ka bërë jetën e vet të barabartë me esencën e vet; ai është objekt i vetvetes, ashtu siç është, dhe tejkalohet elementi abstrakt i imediatësisë dhe i ndarjes së dijes dhe së vërtetës. Qenia ndërmjetësohet në mënyrë absolute; – ajo është përmbajtje substanciale që është po ashtu në mënyrë imediate veti e unit, është veti e egos ose koncept. Me këtë përmbyllet fenomenologjia e shpirtit. Ajo që shpirti përgatit për vete në të, është elementi i dijes. Në këtë element përhapen tani momentet e shpirtit në *formën e thjeshtësisë*, e cila objektin e saj e di si vetveten e vet. Ata nuk ndahen më në kundërshtimin e qenies dhe dijes, por qëndrojnë në thjeshtësinë e dijes; ata janë ajo që është e vërtetë në formën e asaj që është e vërtetë dhe dallueshmëria e tyre është vetëm dallueshmëri e përmbajtjes. Lëvizja e tyre, e cila në këtë element e organizon veten në një tërësi, është *logjikë* ose *filozofi spekulative*.

11. Se a është Fenomenologjia e Shpirtit negative apo se a përmban të pavërtetën?

¶38. Për shkak se tani ai sistem i përvojës së shpirtit merret vetëm me *aparencën* e shpirtit, përparimi nga ky sistem te shkenca e

asaj që është e vërtetë, që është në *trajtën e asaj që është e vërtetë*, duket se është thjesht negative dhe ndokush mund të dëshirojë të mbetet i kursyer nga negativja si *ajo që është e pavërtetë* dhe kërkon që të dërgohet tek e vërteta pa u zgjatur shumë; përse të mërzitemi për atë që është e pavërtetë? – Pikëpamja se duhet të nisim me shkencën menjëherë, është diskutuar më lart. Këtu përgjigja jonë për të duhet të përqendrohet në çështjen e konstituimit të negatives në përgjithësi, e konsideruar si *ajo që është e pavërtetë*. Veçanërisht përfytyrimet rreth kësaj pyetjeje pengojnë qasjen tek e vërteta. Kjo do të na japë rastin të flasim për njohjen matematike, të cilën dija jofilozofike e konsideron si idealin, të cilin filozofia duhet të përpiqet ta arrijë, megjithëse gjer tani është përpjekur kot më kot.

¶39. *Ajo që është e vërtetë* dhe *ajo që është e pavërtetë* i përkasin atyre mendimeve të caktuara që llogariten si të palëvizshme, esenca më vete, njëra prej të cilave është nga njëra anë, e tjetra në anën tjetër, e fiksuar dhe e izoluar pa asgjë të përbashkët me tjetrën. Kundër këtij këndvështrimi duhet thënë se e vërteta nuk është një monedhë e gdhendur, që është gati të dorëzohet dhe të futet në xhep ashtu siç është. Po ashtu *nuk ekziston* ndonjë e pavërtetë, më shumë sesa ekziston një e keqe. E keqja dhe e pavërteta nuk janë, sigurisht, aq të këqija sa djalli, sepse tek djalli ato madje bëhen *subjekt* i veçantë; si e pavërteta dhe e keqja, ato janë vetëm *universale*, megjithëse secila ka esencialitetin e vet në krahasim me tjetrën. – E pavërteta (sepse këtu flasim vetëm për të) do të ishte tjetra e substancës, negativja e saj, ndërsa substanca, si përmbajtje e dijes, është ajo që është e vërtetë. Por, substanca është vetë esencialisht negativja, pjesërisht si dallim dhe përcaktim i përmbajtjes, pjesërisht si një dallim *i thjeshtë*, d. m. th. si vete dhe dije në përgjithësi. Sigurisht që dikush mund

të dijë në mënyrë të pavërtetë. Nëse diçka dihet në mënyrë të pavërtetë, kjo do të thotë që dija e diçkaje është në pabarazi me substancën e saj. Por, në fakt kjo pabarazi është dallimi në përgjithësi, i cili është moment esencial. Nga ky dallim, si të thuash, del barazia e tyre dhe kjo barazi e arritur është e vërteta. Por, ajo barazi nuk është e vërteta në një mënyrë të tillë sikur pabarazia të ishte larguar si një mbetje nga metali i pastër, madje as si vegla që mbetet e shkëputur nga ena e përfunduar; në atë që është e vërtetë si e tillë, pabarazia vetë është akoma e pranishme në mënyrë imediate si ajo që është negative, *si vetja*. Mirëpo, kjo nuk do të thotë se mund të themi që *ajo që është e pavërtetë* përbën një moment të së vërtetës, e lëre më një përbërës të saj. Që në çdo të pavërtetë ka diçka të vërtetë – në këtë shprehje e vërteta dhe e pavërteta trajtohen si vaji dhe uji, të cilat nuk mund të përzihen dhe lidhen mes tyre vetëm së jashtmi. Është pikërisht për shkak të rëndësisë së shënimit të momentit të *tjetërsimit të plotë* që shprehjet për të vërtetën dhe të pavërtetën nuk duhet të përdoren më aty ku tjetërsimi i tyre është mënjanuar. Në mënyrë të ngjashme, të folurit për *unitetin* e subjektit dhe objektit, të së fundmes dhe të pafundmes, të qenies dhe të menduarit, etj., ka të metën që objekti dhe subjekti, etj., shënojnë se çfarë janë *ato jashtë unitetit të tyre* dhe kështu që në unitetin e tyre nuk janë menduar të jenë ajo që thotë shprehja e tyre; në të njëjtën mënyrë e pavërteta nuk është më *si* e pavërtetë moment i së vërtetës.

¶ **40.** *Dogmatizmi* i mënyrës së të menduarit në fushën e dijes dhe në studimin e filozofisë, nuk është asgjë tjetër veçse opinioni se ajo që është e vërtetë konsiston në një pohim, që është rezultat i fiksuar ose që dihet drejpërsëdrejti. Për pyetje të tilla si: kur ka lindur Cezari, sa këmbë ka qenë një stadium, etj., duhet të jepet një përgjigje *e qartë*, ashtu siç është përfundimisht e vërtetë që

katrori në hipotenuzë është i barabartë me shumën e katrorëve në të dy anët e tjera të një trekëndëshi kënddrejtë. Por, natyra e së ashtuquajturës të vërtetë e këtij lloji është e ndryshme nga natyra e të vërtetave filozofike.

12. E vërteta historike dhe matematike

¶41. Për sa i përket të vërtetave *historike* – që t'i përmendim edhe ato shkurtimisht – domethënë për aq sa shqyrtohet aspekti i tyre i pastër historik, pranohet lehtësisht se ato kanë të bëjnë me qenien e caktuar individuale, me aspektin kontingent dhe arbitrar të ndonjë përmbajtjeje, me përcaktimet e saj që nuk janë të domosdoshme. – Por, madje edhe të vërtetat e tilla të pastra, siç janë ato që kemi përmendur si shembuj, nuk ekzistojnë pa lëvizjen e vetë-koshiencës. Me qëllim që të njihet një prej atyre të vërtetave, duhen bërë goxha shumë krahasime, duhen konsultuar libra ose në një mënyrë a tjetër duhen ndërmarrë hulumtime të tjera; madje edhe në rastin e një intuite imediate, vetëm njohja e asaj intuite së bashku me arsyet e saj konsiderohet si diçka me vlerë të vërtetë, megjithëse në të vërtetë vetëm rezultati i pastër duhet të jetë ajo për çka duhet të shqetësohemi.

¶42. Sa u përket të vërtetave *matematike*, edhe më pak do të konsiderohej dikush si gjeometër nëse ai *nga pamja e jashtme* do t'i dinte përmendësh teoremat e Euklidit, pa ditur për provat e tyre, pa i ditur ato *përbrenda* (siç mund ta shprehnim këtë në të kundërt). Në mënyrë të ngjashme, informacioni, të cilin dikush do ta mësonte me anë të matjes së shumë trekëndëshave kënddrejtë, që brinjët e trekëndëshave kënddrejtë në fakt kanë

marrëdhënien e njohur me njëri-tjetrin, do të konsiderohej si i pakënaqshëm. Megjithatë, *esencialiteti* i provës as në njohjen matematike nuk ka ende peshën dhe natyrën e të qenit moment i vetë rezultatit; në atë rezultat, përkundrazi, prova është humbur dhe është zhdukur. Teorema si rezultat është sigurisht një *teoremë e tillë që njihet si e vërtetë*. Por, kjo rrethanë e shtuar nuk ka të bëjë me përmbajtjen e saj, por vetëm me marrëdhënien e saj me subjektin; lëvizja e provës matematike nuk i përket asaj që është objekt [Gegenstand]; por, është një operacion *i jashtëm* në raport me gjënë [Sache]. Kështu që natyra e trekëndëshit kënddrejtë nuk e ndan vetveten vetëm në mënyrën e paraqitur në konstruksion, që është i nevojshëm për provën e atij pohimi, i cili shpreh proporcionalitetin e tij; i gjithë prodhimi i rezultatit është një proces dhe mjet i njohjes. – Në njohjen filozofike, gjithashtu, zhvillimi i *qenies së caktuar si qenie* e caktuar është e ndryshme nga zhvillimi i *esencës* ose i natyrës së brendshme të sendit. Por, njohja filozofike, në njërën anë, përfshin të dyja zhvillimet, ndërsa, në anën tjetër, njohja matematike në *njohje* si të tillë përfaqëson vetëm zhvillimin e *qenies së caktuar*, d. m. th. zhvillimin e *qenies* së natyrës së gjësë [Sache]. Në anën tjetër, njohja filozofike bashkon gjithashtu këto dy lëvizje të veçanta. Shfaqja ose zhvillimi i brendshëm i substancës është një kalim i pandërprerë në eksternalitetin ose në qenien e caktuar, në qenien për tjetrin dhe, anasjelltas, zhvillimi i qenies së caktuar është vetëtërheqje te esenca. Ajo lëvizje paraqet proces të dyfishtë dhe zhvillimin e tërësisë, kështu që secili prej tyre në të njëjtën kohë përfaqëson tjetrin, dhe pra, secili i ka të dy aspektet brenda vetes; ata së bashku përbëjnë tërësinë, me faktin që ata treten me vetveten dhe e bëjnë veten e tyre momente të saj.

¶43. Në njohjen matematike, kuptimi dhe depërtimi intelektual [Einsicht] është një veprim, i cili është i jashtëm për gjënë [Sache]; nga kjo rrjedh se gjëja [Sache] e vërtetë ndryshohet përmes atij kuptimi dhe depërtimi intelektual. Mjetet, konstruksioni dhe prova pa dyshim që përmbajnë pohime të vërteta, por megjithatë duhet të thuhet po ashtu se përmbajtja është e rreme. Në shembullin e mësipërm trekëndëshi copëtohet, e pjesët e tij shndërrohen në figura të tjera, të cilat konstruksioni i krijon në të. Veç në fund rikthehet ai trekëndësh, domethënë trekëndëshi, me të cilin kemi të bëjmë realisht, e i cili gjatë rrjedhës humbi nga sytë, duke u paraqitur vetëm në fragmentet që u përkisnin tërësive të tjera. – Kështu, siç shohim, këtu shfaqet ai negativiteti i përmbajtjes, që do të duhej të quhej si e rrema e saj, njësoj sikur në rastin e lëvizjes së konceptit që zhduken mendimet, të cilat konsiderohen si të qëndrueshme.

¶44. Por, e meta e vërtetë e njohjes matematike ka të bëjë jo vetëm me vetë njohjen, por po ashtu edhe me materialin e saj në përgjithësi. – Për sa i përket vetë njohjes, për momentin nuk shihet nevoja e konstruksionit. Ai konstruksion nuk del nga koncepti i teoremës; por është më shumë i imponuar dhe ne duhet t'i nënshtrohemi verbërisht atij udhëzimi, domethënë të tërheqim pikërisht vetëm ato vija, prej të cilave mund të tërhiqen pafundësisht shumë të tjera, e me ç'rast të mos dimë asgjë më shumë sesa të kemi mirëbesimin se kjo tërheqje do t'i shërbejë qëllimit të nxjerrjes së provës. Më pas, në fund të fundit kjo dobi e tregon veten, e cila për këtë arsye është vetëm qëllim i jashtëm, sepse te prova ajo e tregon veten vetëm më pas. – Në mënyrë të njëjtë, ajo provë ndjek një rrugë që fillon diku në një pikë, por nuk dihet akoma se çfarë raporti ka me

rezultatin që pritet të dalë. Zhvillimi i asaj prove merr *këto* përcaktime dhe raporte, e të tjerat i lë mënjanë, edhe pse ne nuk e kuptojmë menjëherë se sipas cilës domosdoshmëri; këtë lëvizje e drejton një qëllim i jashtëm.

¶45. Matematika, që është krenare për *vetë-evidencën* e kësaj njohjeje defektive dhe mburret me të edhe kundër filozofisë, bazohet vetëm në varfërinë e *qëllimit* të saj dhe defektshmërinë e *materialit* të saj, dhe për këtë arsye është e një natyre që filozofia duhet ta përbuzë. – *Qëllimi* ose koncepti i matematikës është *madhësia*. Kjo është pikërisht marrëdhënia joesenciale, jokonceptuale. Prandaj, lëvizja e dijes bëhet në sipërfaqe, duke mos prekur vetë gjënë [Sache], e as esencën ose konceptin, dhe për këtë arsye nuk paraqet ndonjë kuptim konceptual. – *Materiali*, për të cilin matematika siguron një thesar të kënaqshëm të të vërtetave, është *hapësira* dhe *njësia* [*Eins*]. Hapësira është ajo qenie e caktuar, në të cilën koncepti përshkruan dallimet e saj si në një element të zbrazët të vdekur, në të cilin ato janë po aq të palëvizshme dhe të vdekura. *Ajo që është reale* nuk është diçka hapësinore, siç është ajo që shqyrtohet në matematikë; as intuita konkrete shqisore e as filozofia nuk kanë të bëjnë me një jo-realitet të tillë siç janë objektet e matematikës. Në një element të tillë jo-real ekziston në fund të fundit vetëm e vërteta jo-reale, d. m. th. pohimet e fiksuara, të vdekura; ne mund të ndalemi te secili prej tyre; pohimi pasues fillon përsëri në mënyrë të pavarur, pa u zhvilluar pohimi i parë me vetveten te tjetri dhe pa lindur në atë mënyrë një lidhje e domosdoshme falë natyrës së vetë gjësë [Sache]. – Për më tepër, për shkak të këtij parimi dhe elementi – e këtu konsiston formalizmi i vetë-evidencës matematike – dija zhvillohet vazhdimisht sipas vijës së *barazisë*. Sepse ajo që

është e vdekur, meqenëse nuk lëviz vetë, nuk arrin te dallimet e esencës, te kundërshtimi esencial ose pabarazia, dhe përveç kësaj për këtë arsye nuk arrin as në kalimin e së kundërtës në të kundërtën, nuk arrin në lëvizje cilësore, imanente, nuk arrin te vetë-lëvizja. Sepse vetëm madhësia, dallimi jo-esencial, është ajo që shqyrton matematika. Ajo abstrakton nga fakti se është koncepti ai që ndan hapësirën në dimensionet e saj dhe që përcakton lidhjet midis tyre dhe lidhjet brenda tyre; ajo nuk e shqyrton, për shembull, marrëdhënien e vijës me sipërfaqen; dhe kur krahason diametrin e rrethit me periferinë e tij, ajo has në jokomensurabilitetin e tyre, d. m. th. në një marrëdhënie të konceptit, në atë që është e pakufishme, e që i ikën përcaktimit matematik.

¶46. Matematika imanente, e ashtuquajtur e pastër, gjithashtu nuk e vendos *kohën* si kohë në ballafaqim me hapësirën, si materialin e dytë të shqyrtimit të saj. Matematika aplikative në të vërtetë merret me kohën, si dhe me lëvizjen dhe gjëra të tjera reale; por, ajo i merr pohimet sintetike, d. m. th. pohimet në lidhje me marrëdhëniet e tyre, të cilat përcaktohen nga koncepti i tyre, nga përvoja, dhe zbaton vetëm formulat e saj në këto presupozime. Matematika aplikative shpesh jep të ashtuquajturat prova të pohimeve, të tilla si ato në lidhje me ekuilibrin e levës ose marrëdhëniet e hapësirës dhe kohës në lëvizjen e rënies, etj., por fakti që këto paraqiten dhe pranohen si prova, vetë provon se sa e madhe është nevoja e provës për njohje, sepse aty ku nuk ka asgjë tjetër, njohja respekton edhe dukjen e zbrazët të provës dhe fiton njëfarë kënaqësie prej saj. Një kritikë e këtyre provave do të ishte mbresëlënëse dhe udhëzuese për të pastruar matematikën pjesërisht nga ky zbukurim i rremë, e pjesërisht për të treguar kufirin e saj

dhe, për këtë arsye, domosdoshmërinë e një lloji tjetër të dijes. – Sa i përket *kohës*, për të cilën do të duhej të parakuptohej se, si ekuivalent i hapësirës, përbën materien e pjesës tjetër të matematikës së pastër, ajo është vetë koncepti ekzistues. Parimi i *madhësisë*, d. m. th. i dallimit konceptual, dhe parimi i *barazisë*, d. m. th. i unitetit abstrakt të pajetë, nuk ia dalin që të merren me atë trazim të pastër të jetës dhe të diferencimit absolut. Prandaj, ai negativitet, vetëm si i paralizuar, përkatësisht si *njësi*, bëhet materiali i dytë i njohjes matematikore, i cili, duke qenë një veprim i jashtëm, redukton në material atë që është vetë-lëvizëse, në mënyrë që tani në të të ketë një përmbajtje indiferente, të jashtme, të pajetë.

13. Natyra e së vërtetës filozofike dhe metoda e saj

¶47. Filozofia, përkundrazi, nuk e shqyrton përcaktimin *jo-esencial*, por përcaktimin e shqyrton për aq sa ai është esencial; elementi dhe përmbajtja e saj nuk është ajo që është abstrakte ose jo-reale, por *ajo që është reale*, ajo që përfaqëson vetveten dhe jeton brenda vetes, jeta në konceptin e vet. Elementi i filozofisë është procesi që gjeneron momentet e veta dhe i përshkon ato, dhe e gjithë kjo lëvizje përbën atë që është pozitive dhe të vërtetën e saj. Pra, kjo e vërtetë përfshin edhe atë që është negative në vetvete, atë që do të quhej si e rreme, nëse mund të konsiderohej si diçka e tillë, nga e cila duhet abstraktuar. Përkundrazi, elementi që është në procesin e zhdukjes duhet të konsiderohet edhe vetë si esencial, jo në kuptimin se është diçka e fiksuar, e cila duhet shkëputur nga e vërteta dhe të lejohet të qëndrojë kush e di se ku jashtë së vërtetës; njësoj edhe ajo që është e vërtetë, nuk duhet të lihet anash si diçka pozitive

e vdekur që qëndron në mënyrë statike. Aparenca është lindja dhe zhdukja që vetë nuk lind dhe nuk zhduket, por është në vetvete dhe përbën realitetin dhe lëvizjen e jetës së të vërtetës. Në këtë mënyrë, ajo që është e vërtetë është dalldi e shfrenuar [bacchantische Taumel], në të cilën asnjë anëtar nuk është esëll, dhe meqenëse secili anëtar, sapo të izolohet, po ashtu tretet menjëherë – ky delir është gjithashtu një prehje transparente dhe e thjeshtë. Në gjykimin e asaj lëvizjeje, natyrisht që trajtat e veçanta të shpirtit nuk subzistojnë më shumë sesa mendimet e përcaktuara, por ato janë gjithashtu momente pozitive dhe të nevojshme, po aq sa janë negative dhe në zhdukje. – Në *tërësinë* e lëvizjes, një tërësi e konceptuar si prehje, ajo që dallon në atë lëvizje dhe siguron një qenie të veçantë, ruhet si diçka që *kujton veten*, ekzistenca e së cilës është dije për vetveten, sikurse kjo dije është po ashtu drejtpërdrejtë ekzistencë.

¶48. Mund të duket e nevojshme të specifikohen paraprakisht tiparet kryesore të *metodës* së kësaj lëvizjeje ose të shkencës. Por, koncepti i asaj metode qëndron tashmë në atë që kemi thënë, e ekspozimi i duhur i takon logjikës, ose më saktë përbën vetë logjikën. Sepse metoda nuk është gjë tjetër veçse struktura e tërësisë, e paraqitur në esencialitetin e saj të pastër. Por, sa i përket pikëpamjeve që kanë qenë të përhapura gjer tani mbi këtë çështje, nuk duhet të harrojmë se edhe sistemi i përfytyrimeve që ka të bëjë me natyrën e metodës filozofike, i përket gjithashtu një kulture të humbur. – Nëse kjo do të tingëllonte mburravece ose revolucionare, një ton ky që është larg qëllimit tim, atëherë duhet të kemi parasysh që aparati shkencor i huazuar nga matematika – me shpjegimet e saj, klasifikimet, aksiomat, vargjet e teoremave, provat e tyre, parimet dhe nxjerrjen e pasojave dhe konkluzioneve prej tyre – të paktën në vetë

opinionin është *vjetëruar* tashmë. Edhe pse papërshtatshmëria e tij nuk kuptohet qartë, ai nuk përdoret më aspak ose vetëm pak, dhe nëse njerëzit nuk e kundërshtojnë atë në vetvete, ata megjithatë nuk e duan. Dhe ne duhet të kemi paragjykim për atë që ka cilësi të shkëlqyer në vete, që ajo të fillojë të përdoret dhe të fitojë popullaritet. Por, nuk është e vështirë të shohësh që forma e paraqitjes së të vërtetës filozofike, nuk është ajo formë që qëndron në atë të paraqitjes së një pohimi, për të cilin sillen arsye, dhe që po ashtu me arsye hidhet poshtë pohimi i kundërt me të. E vërteta është lëvizja e saj brenda vetes; ndërsa kjo metodë është njohje, gjë që është e jashtme në raport me materialin. Kjo është arsyeja pse kjo metodë është tipike për matematikën, e cila, siç vumë re, ka si parim të sajin raportin jokonceptual të madhësisë, e si material të saj hapësirën e vdekur dhe njësinë po aq të vdekur, kështu që ajo metodë duhet t'i lihet matematikës. Kjo metodë gjithashtu, në një stil më të lirë, d. m. th. mund të përzihet më shumë me arbitraren dhe rastësinë, të mbetet në jetën e zakonshme, në një bisedë ose mësim historik, të cilat i shërbejnë më shumë kureshtjes sesa njohjes, pak a shumë siç është edhe afërsisht ndonjë parathënie gjithashtu. Në jetën e zakonshme, koshienca ka si përmbajtje të saj informacionin, përvojat, konkretizimet ndijore, gjithashtu mendimet, parimet – në përgjithësi çfarëdo që vlen si diçka e pranishme ose si një qenie ose esencë e fiksuar dhe e qëndrueshme. Koshienca pjesërisht rrjedh në këtë përmbajtje, ndonjëherë ndërpret lidhjen duke ushtruar vullnetin e saj të lirë mbi përmbajtjen e tillë dhe sillet si përcaktim dhe menaxhim i jashtëm i së njëjtës. Ndërgjegjja kthen këtë përmbajtje në njëfarë sigurie, edhe në qoftë se kjo siguri është vetëm përshtypja e momentit, kurse bindja përmbushet kur ajo të ketë arritur në një zonë prehjeje që është e njohur për të.

¶49. Por, siç është cekur më lart, nëse domosdoshmëria e konceptit përjashton ecurinë më të shkujdesur të bisedës në rezonim, si dhe procedurën më të ashpër të pedantërisë shkencore, atëherë, në vend të konceptit nuk duhet të vendosim antimetodën e parandjenjës dhe entuziazmit si dhe arbitraritetin e ligjërimit profetik, të cilat mosrespektojnë jo vetëm këtë lloj shkence, por çfarëdo qasjeje shkencore në përgjithësi.

14. Kundër formalizmit skematizues

¶50. Gjithashtu – pasi Kanti rizbuloi *triplicitetin* dhe, megjithëse vetëm në mënyrë instinktive, ende i vdekur, ende i pakuptuar, që atëherë është ngritur në domethënien e tij si një metodë absolute, me çka në të njëjtën kohë është vendosur forma autentike në përmbajtjen e saj autentike dhe ka lindur koncepti i shkencës – ky përdorim i kësaj forme nuk duhet të konsiderohet si diçka shkencore, me ndihmën e të cilit shohim se ajo degradohet në një skemë të pajetë, në një hije të vërtetë, e organizimi shkencor reduktohet në një tabelë. – Ky formalizëm, për të cilin kemi folur tashmë në përgjithësi dhe stilin e të cilit dëshirojmë ta specifikojmë më nga afër, konsideron se ka kuptuar dhe shprehur natyrën dhe jetën e një trajte, me t'i afirmuar asaj njëfarë përcaktimi të skemës si predikat – qoftë kjo subjektivitet apo objektivitet apo magnetizëm po ashtu, elektricitet, etj., tkurrje apo zgjerim, lindje apo perëndim, e të ngjashme, gjë që mund të shumëzohet deri në pafundësi, sepse në këtë mënyrë çdo përcaktim ose trajtë mund të përdoret përsëri si formë ose moment i skemës në rastin e përcaktimit ose trajtës tjetër, dhe secili prej tyre mund të kryejë me mirënjohje

të njëjtin shërbim për tjetrin – një rreth reciprociteti, me të cilin askush nuk përjeton atë që është vetë gjëja [Sache], as çfarë është njëra dhe as çfarë është tjetra. Këtu, pjesërisht përcaktimet shqisore merren nga intuita e zakonshme, dhe supozohet se, natyrisht, duhet të *nënkuptojnë* diçka tjetër nga ajo që thonë ata; pjesërisht ajo që është në vetvete domethënëse, përcaktimet e pastra të mendimit, të tilla si subjekti, objekti, substanca, shkaku, e përgjithshmja, etj., përdoren në mënyrë të pamatur dhe jokritike, siç bëhet në jetën e zakonshme, ashtu siç përdoren idetë si pika e fortë dhe pikat e dobëta, zgjerimi dhe tkurrja, kështu që ajo metafizikë është po aq joshkencore sa ç'janë këto përfytyrime shqisore.

¶51. Në vend të jetës së brendshme dhe vetë-lëvizjes së ekzistencës së saj, tani një përcaktim i tillë kaq i thjeshtë i intuitës – domethënë, në këtë rast, i dijes shqisore – shprehet sipas një analogjie sipërfaqësore, e ky zbatim i jashtëm dhe i zbrazët i formulës quhet *konstruksion*. – Rasti me këtë lloj formalizmi është i njëjtë si me çdo tjetër. Çfarë lloj kokëtrashi do të duhej të ishte dikush, nëse brenda një çerek ore nuk do të mund ta mësonte teorinë, sipas së cilës ekzistojnë sëmundje astenike, stenike dhe indirekte astenike, dhe po aq lloje të kurimit, dhe i cili, pasi që deri para pak kohësh një mësim i tillë ende mjaftonte për këtë qëllim, në këtë kohë të shkurtër, nga një mjek i familjes të shndërrohej në një mjek teorik? Kur formalizmi i filozofisë së natyrës [Naturphilosophie] mëson, të themi, se intelekti është elektricitet, ose që kafsha është azot ose, madje që ajo është *ekuivalenti* i polit jugor apo verior, etj., ose që ajo e përfaqëson atë, e shprehur aq thjeshtë si këtu ose e bërë me ca më shumë terminologji, atëherë me rastin e një force të tillë që njëkohësisht lidh së bashku ato që në dukje janë

larg njëra-tjetrës dhe me rastin e dhunës që pëson shqisorja inerte përmes një kombinimi të tillë, dhunë kjo që përmes këtij kombinimi i jep asaj ndjeshmërie dukjen e një koncepti, por i bën bisht çështjes kryesore, domethënë shprehjes së vetë konceptit ose kuptimit të përfytyrimit shqisor, – me atë rast ata që nuk kanë përvojë mund të rrëmbehen nga një habi admiruese, në mësimin e tillë mund të adhurojnë një gjenialitet të thellë të përfaqësuesit të tij, dhe gjithashtu mund të kënaqen me kthjelltësinë e përcaktimeve të tilla, meqenëse ata zëvendësojnë konceptin abstrakt me atë që është intuitive, duke e bërë atë më të këndshëm, dhe përveç kësaj, mund ta përgëzojnë veten për ngjashmërinë shpirtërore që ndjejnë me një performancë kaq mjeshtërore. Marifeti i kësaj lloj urtësie mësohet aq shpejt sa çështë edhe e lehtë për t'u praktikuar; përsëritja e saj, kur është e njohur, bëhet aq e padurueshme sa përsëritja e një iluzioni magjik të kuptuar tashmë. Instrumenti i këtij formalizmi monoton nuk është më i vështirë për t'u trajtuar, sesa paleta e një piktori që ka vetëm dy ngjyra, të themi të kuqe dhe të gjelbër, të kuqen për të ngjyrosur sipërfaqen kur kërkohet një skenë historike, të gjelbrën për peisazhet. – Do të ishte e vështirë të vendoset se cila është më e madhe këtu, rehatia me të cilën është e lyer çdo gjë në qiell, në tokë e nën tokë me këtë qull me ngjyra, apo mendjemadhësia e kotë për përsosmërinë e kësaj recete universale: njëra mbështet tjetrën. Ajo që prodhon kjo metodë, duke i ngjitur ato dy përcaktime të skemës universale mbi gjithçka qiellore dhe tokësore, mbi të gjitha formacionet natyrore dhe shpirtërore, dhe duke klasifikuar në këtë mënyrë gjithçka, nuk është asgjë më pak sesa një raport i qartë si drita e diellit mbi organizmin e universit, domethënë një tabelë që i ngjan ndonjë skeleti me copa letrash të ngjitura në të, ose si rreshtat e kutive të mbyllura me etiketat e vendosura në

tezgën e shitësit të erëzave, që njësoj qartë përfaqëson secilën prej tyre dhe ka lënë anash ose fshehur thelbin e gjallë të gjësë [Sache], si në rastin e parë që janë hequr mishi e gjaku nga kockat, ndërsa në rastin e dytë në kuti është fshehur gjithashtu gjëja [Sache] jo e gjallë. – Ne kemi vërejtur tashmë se kjo qasje në të njëjtën kohë kulmon në pikturë njëngjyrëshe, absolute: duke u turpëruar nga dallimet e saj skematike, ajo i zhyt ato në zbrazëtinë e absolutit si produkte reflektimi, në mënyrë që të prodhohet identiteti i pastër, bardhësia e paformë. Ky ngjyrim i njëtrajtshëm i skemës me përcaktimet e saj të pajeta, ky identitet absolut dhe kalimi nga njëra gjë në tjetrën, janë njësoj shprehje të intelektit të pajetë dhe njësoj proces i jashtëm njohjeje.

¶52. Por, e përsosura jo vetëm që nuk mund t'i shpëtojë fatit të të qenit e privuar nga jeta dhe shpirti, të jetë aq e rrjepur dhe pastaj ta shohë lëkurën e saj të mbështjellë rreth një dijeje të pajetë dhe mendjemadhësisë së saj. Përkundrazi, edhe vetë në këtë fat, mund të dallojmë atë fuqi që përsosmëria ushtron në zemra [Gemüter], nëse jo në mendje [Geister], si dhe formimin e universalitetit dhe përcaktimin e formës, në të cilën konsiston kompletimi i përsosmërisë së saj, dhe vetëm e cila bën të mundur që ky universalitet të përdoret në shërbim të sipërfaqësisë.

¶53. Shkenca mund të organizohet vetëm nga jeta inherente e konceptit; në shkencë, përcaktimi që është marrë nga skema dhe i është ngjitur nga jashtë qenies së dhënë, është shpirti [Seele] vetëlëvizës i përmbajtjes së përmbushur. Lëvizja e asaj që është, konsiston në atë që, nga njëra anë, ajo i bëhet vetes një tjetër dhe kështu i bëhet vetes përmbajtje imanente; nga ana tjetër, ajo që është, e rikthen në vetvete këtë shpalosje ose

këtë *ekzistencë të caktuar* të vetvetes, domethënë e bën vetveten *moment* dhe e thjeshtëson veten në përcaktim. Në atë lëvizje, *negativiteti* është dallim dhe pozicionim i ekzistencës; në këtë kthim në vetvete, ai negativitet është bërje e *thjeshtësisë së caktuar*. Është në këtë mënyrë që përmbajtja tregon se veçoria e saj nuk merret nga diçka tjetër dhe ngjitet në të, por që ajo ia jep vetvetes atë veçori dhe e cakton veten në rangun e një momenti dhe të një vendi në të tërën. Intelekti tabelar mban për vete domosdoshmërinë dhe konceptin e përmbajtjes, mban për vete atë që përbën konkretësinë, realitetin dhe lëvizjen e gjallë të gjësë, të cilën e rangon; ose më mirë, ai krejt këtë nuk e mban për vete, madje ai as nuk e njeh; sepse po ta kishte këtë depërtim intelektual [Einsicht], me siguri se do ta zbulonte se e ka. Madje nuk është as i vetëdijshëm për nevojën e një depërtimi të tillë; po sikur të ishte, do të braktiste skematizimin e tij, ose të paktën do ta kuptonte se nuk i vlen më shumë sesa një tabelë e përmbajtjes; intelekti jep vetëm një tabelë të përmbajtjes, por vetë përmbajtjen nuk e jep. – Edhe kur përcaktimi, një i tillë si për shembull magnetizmi, është në vetvete konkret ose real, ai megjithatë reduktohet në diçka të vdekur, meqenëse i predikohet vetëm një qenieje tjetër të caktuar dhe nuk njihet si jetë imanente e kësaj qenieje të caktuar, ose ashtu siç posedon vetëprodhimin dhe zhvillimin e saj të brendshëm dhe të veçantë në këtë qenie të caktuar. Shtimin e kësaj gjëje kryesore, intelekti formal ua lë të tjerëve. – Në vend që të hyjë në përmbajtjen imanente të gjësë [Sache], ai intelekt formal gjithmonë shikon tërësinë nga lart [übersieht] dhe qëndron mbi qenien e caktuar të veçantë, për të cilën flet, d. m. th. ai nuk e sheh atë absolutisht. Njohja shkencore, përkundrazi, kërkon që dikush t'i jepet jetës së objektit, ose, çka përbën të njëjtën gjë, ta ketë domosdoshmërinë e brendshme të të njëjtit para vetes dhe

ta shprehë atë. Duke u zhytur kështu në objektin e saj, njohja shkencore harron atë pamje të përgjithshme [Übersicht], e cila është thjesht reflektim i dijes që kthehet nga përmbajtja në vetvete. Por, e zhytur në materie dhe duke ecur përpara me lëvizjen e saj, dija shkencore kthehet në vetvete, porse jo para se aty përmbushja ose përmbajtja t'i kthehet vetvetes, thjeshtësohet në përcaktim, reduktohet në *njërin* aspekt të një qenieje të caktuar dhe kalon te e vërteta e saj më e lartë. Në këtë proces, tërësia e thjeshtë, që e shikon veten nga lart, del vetë në pah nga ajo shumësi, në të cilën dukej i humbur reflektimi i saj.

¶54. Në përgjithësi, ngaqë, siç e shprehëm më lart, substanca është subjekt vetë në vetvete, çdo përmbajtje është reflektim i saj në vetvete. Subzistenca ose substanca e një qenieje të caktuar është barazia-me-vetveten; sepse pabarazia e saj me vetveten do të ishte shpërbërja e saj. Megjithatë, barazia me vetveten është abstraksion i pastër; e abstraksioni i pastër është *të menduarit.* Kur them *kualitet*, nënkuptoj përcaktueshmërinë e thjeshtë; me anë të kualitetit, një qenie e caktuar është e dallueshme nga një tjetër, ose është një *qenie e caktuar*; është për veten e vet diçka falë vetvetes ose subziston me vetveten për shkak të kësaj veçorie të thjeshtë. Por, duke qenë kështu është esencialisht *mendim.* – Në këtë kuptohet se qenia është mendim; ky është burimi i depërtimit intelektual që zakonisht devijon nga biseda e zakonshme jokonceptuale për identitetin e mendimit dhe qenies. – Tani ngaqë subzistenca e qenies së caktuar është barazi me vetveten ose abstraksion i pastër, ajo është abstraksion i vetvetes nga vetvetja, me fjalë të tjera, ajo vetë është pabarazia e saj me vetveten dhe shpërbërja e saj – brendësia e saj vetjake dhe kthimi në vetvete – procesi i bërjes së saj. – Meqë kjo është natyra e asaj që është, dhe për aq sa ajo që është e ka

këtë natyrë për dijen, dija nuk është veprimtaria që trajton përmbajtjen si diçka të huaj, nuk është reflektim në vetvete nga përmbajtja; shkenca nuk është ai idealizmi që zuri vendin e *dogmatizmit afirmativ* si një *dogmatizëm që thjesht siguron* ose si *dogmatizëm i vetë-sigurisë*; meqenëse dija e sheh përmbajtjen se si kthehet në brendësinë e vet, përkundrazi veprimtaria e saj jo vetëm është absorbuar në atë përmbajtje, ngaqë ajo është vetja imanente e përmbajtjes, si në të njëjtën kohë e kthyer në vetvete, sepse ajo është barazia e pastër me vetveten në të qenët ndryshe; kështu që ajo është dinakëria, e cila, megjithëse shtiret sikur abstenon nga veprimtaria, këqyr se si përcaktueshmëria dhe jeta e saj konkrete, pikërisht kur presupozon sikur punon në vetëkonservimin e vet dhe interesin e veçantë, është në fakt duke bërë të kundërtën, pikërisht një veprim që shpërbën vetveten dhe e bën veten një moment të tërësisë.

¶55. Më herët ne specifikuam domethënien e *intelektitit* në aspektin e vetë-koshiencës së substancës; nga ajo që është thënë këtu, tani mund të shohim qartë domethënien e tij për sa i përket përcaktimit të substancës si substancë që *ekziston në mënyrë individuale*. Qenia e caktuar është kualitet, përcaktueshmëri e barabartë me vetveten ose thjeshtësi e caktuar, mendim i caktuar; ky është intelekti i qenies së caktuar. Si pasojë, qenia e caktuar është *noûs*, të cilin *Anaksagora* ishte i pari që e njohu si esencë. Pasardhësit e tij e kuptonin natyrën e qenies së caktuar në mënyrë më të saktë si *eidos* ose *ide*, domethënë, *universalitet i caktuar*, *lloj* i caktuar. Shprehja *lloj* mund të duket si fillim shumë e zakonshme dhe shumë e lehtë për idetë, për të bukurën dhe të shenjtën dhe të përjetshmen, të cilat në ditët e sotme janë plot bujë. Por, në fakt ideja nuk shpreh as më shumë e as më pak sesa lloji. Mirëpo, në ditët e sotme shpesh shohim që

një shprehje, e cila emërton saktësisht një koncept, përbuzet dhe që më shumë e duan një shprehje tjetër, e cila, edhe pse e duan vetëm sepse i përket një gjuhe të huaj, e mbështjell konceptin me mjegull dhe për pasojë tingëllon më bukur. – Pikërisht në bazë të asaj që qenia e caktuar përcaktohet si lloj, ajo është mendim i thjeshtë; *noûs*-i, thjeshtësia, është substanca. Për shkak të thjeshtësisë së vet ose të barazisë me vetveten, substanca duket si e fiksuar dhe e qëndrueshme. Por, kjo barazi me vetveten është gjithashtu negativitet; kjo është arsyeja pse ajo qenie e caktuar kalon në shpërbërjen e saj. Përcaktueshmëria fillimisht duket se është përcaktueshmëri, vetëm sepse referon në ndonjë qenie tjetër të caktuar, dhe duket sikur lëvizjen e saj ia imponon një fuqi e huaj; por, që ajo ka në vetvete tjetërsimin e vet dhe që është vetëlëvizje, kjo përmbahet pikërisht në atë *thjeshtësi* të vetë të të menduarit; sepse kjo thjeshtësi e të menduarit është mendimi që lëviz veten dhe e dallon veten dhe është brendësia e vet, *koncepti* i pastër. Kështu që *intelektualiteti i të kuptuarit* është një bërje dhe, si bërje e tillë, ai është *racionalitet*.

§56. Në këtë natyrë të asaj që është, domethënë në atë që ajo në qenien e saj përfaqëson konceptin e vet, *konsiston* arsyeja pse në përgjithësi ekziston *domosdoshmëria logjike*; vetëm kjo domosdoshmëri logjike është ajo që është racionale dhe ajo përfaqëson ritmin e tërësisë organike; ajo është po aq *dije* e përmbajtjes, sa ç'është edhe përmbajtja koncept dhe esencë, – ose vetëm ajo domosdoshmëri logjike është *ajo që është spekulative*. – Trajta konkrete, duke lëvizur veten, bëhet përcaktim i thjeshtë; në këtë mënyrë ajo ngritet në formën logjike dhe ekziston në esencialitetin e saj; qenia e caktuar konkrete e saj është vetëm kjo lëvizje dhe ajo menjëherë është

qenie e caktuar logjike. Për këtë arsye është e panevojshme që përmbajtjes konkrete t'i imponohet formalizmi nga jashtë; përmbajtja konkrete në vetvete është një tranzicion në formalizëm, por, i cili, megjithatë, resht së qeni formalizëm i jashtëm, meqenëse forma në vetvete është bërja e brendshme, në të cilën bëhet përmbajtja konkrete.

¶57. Pra, kjo është natyra e metodës shkencore, së pari, që të jetë e pandashme nga përmbajtja, dhe së dyti, ta përcaktojë ritmin e vet nga vetvetja; siç e kemi vërejtur tashmë, kjo natyrë ka paraqitjen e saj të duhur në filozofinë spekulative. – Ajo që kemi thënë këtu shpreh konceptin, por nuk mund të llogaritet për më shumë sesa një sigurim anticipues. E vërteta e saj nuk qëndron në këtë ekspozitë pjesërisht narrative, dhe prandaj është po aq pak e përgënjeshtruar duke na siguruar që, përkundrazi, nuk është kështu, se një e atillë dhe e këtillë është më tepër e vërtetë, duke thirrur në mendje dhe duke recituar ide konvencionale, sikur të ishin të vërteta të qëndrueshme dhe të njohura, ose përsëri duke na siguruar për risitë e marra nga faltorja e intuitës së brendshme hyjnore. – Kjo lloj prishtmërie është zakonisht reagimi i parë nga ana e dijes ndaj diçkaje të panjohur: ajo i reziston asaj për të shpëtuar lirinë e saj dhe depërtimin e vet intelektual, autoritetin e vet nga autoriteti i huaj (sepse kjo është maska, në të cilën shfaqet ajo që është parë së pari) – gjithashtu për të hequr qafe dukjen që diçka është mësuar dhe llojin e turpit që supozohet të përfshijë kjo. Në mënyrë të ngjashme, kur i panjohuri përshëndetet me duartrokitje, reagimi është i të njëjtit lloj dhe konsiston në atë që në një sferë tjetër ishte fjalimi dhe veprimi ultrarevolucionar.

15. Çfarë kërkohet në studimin e filozofisë

¶58. Gjëja e rëndësishme, pra, në *studimin e shkencës*, është të marrësh përsipër përdorimin e konceptit. Kjo kërkon vëmendje ndaj konceptit si të tillë, të përcaktimeve të thjeshta, p. sh. të *qenies në vetvete, të qenies për veten, barazisë me veten*, etj.; sepse këto janë vetë-lëvizje të pastra, të tilla që mund të quhen shpirtra [Seelen], nëse koncepti i tyre nuk përcakton diçka më të lartë se shpirtin. Zakoni i të menduarit me përfytyrime, është ndërprerja e tij nga ana e konceptit, po aq i mërzitshëm sa mendimi formal që argumenton andej-këndej në mendimet që nuk kanë kurrëfarë realiteti. Ky zakon duhet quajtur mendim material, koshiencë e rastësishme që absorbohet vetëm në materie, dhe për këtë arsye konsideron se është e dhimbshme që në të njëjtën kohë ta nxjerrë veten e tij të pastër nga materia dhe të jetë së bashku me vetveten. Në të kundërt, mënyra tjetër, rezonimi, është liria nga përmbajtja dhe koncesioni i kotë mbi të; ajo që pritet prej tij është përpjekja për të hequr dorë nga kjo liri dhe, në vend që të jetë parim arbitrarisht lëvizës i përmbajtjes, kjo liri duhet zhytur në përmbajtje, përmbajtja duhet lënë të lëvizë me ndihmën e natyrës së vet, domethënë nga vetja si vete e vet, dhe të sodisë këtë lëvizje. Heqja dorë nga ndërhyrja vetjake në ritmin imanent të koncepteve, shmangia e ndërhyrjes në ritëm arbitrarisht dhe me mençuri të mbledhur diku tjetër – ky abstenim vetë është një moment esencial i vëmendjes në koncept.

16. Mendimi rezonues në sjelljen e tij negative

¶59. Në sjelljen rezonuese duhet t'i kushtojmë më shumë vëmendje dy aspekteve të saj, sipas të cilëve të menduarit konceptual [begreifende] është i kundërt me të. – Së pari, rezonimi sillet në mënyrë negative kundër përmbajtjes që kupton; ai di si ta përgënjeshtrojë dhe ta asgjësojë atë. Se kjo nuk është kështu, – ky vështrim është ajo që është thjesht *negativja*; ajo negativja është gjëja e fundit, që nuk çon në një përmbajtje të re përtej vetvetes; në mënyrë që të kemi përsëri një përmbajtje, diçka *tjetër* duhet të merret nga kudoqoftë. Rezonimi është reflektim në unin e zbrazët, në kotësinë e dijes së tij. – Por, kjo kotësi nuk shpreh vetëm faktin që kjo përmbajtje është e kotë, por edhe kotësinë e vetë kësaj njohjeje; sepse kjo njohje është ajo që është negative, e që nuk e sheh brenda vetes atë që është pozitive. Për shkak të faktit se ky reflektim nuk merr si përmbajtje të saj negativitetin e vet, ai kurrë nuk futet brenda sendeve, por është gjithmonë jashtë tyre; për këtë arsye ai imagjinon se me afirmimin e boshllëkut është gjithmonë përpara çdo kuptimi dhe depërtimi intelektual të pasur me përmbajtje. Përkundrazi, siç e kemi treguar më lart, në të menduarit konceptual [begreifenden], ajo që është negative i përket vetë përmbajtjes dhe përfaqëson atë që është *pozitivja*, jo vetëm si lëvizje *imanente* dhe përcaktim i përmbajtjes, por po ashtu edhe si *tërësia* e kësaj lëvizjeje. Konceptuar si *rezultat*, që del nga kjo lëvizje është *negativja e caktuar*, e cila si pasojë është po ashtu edhe një përmbajtje pozitive.

17. Mendimi rezonues në sjelljen e tij pozitive; subjekti i tij

¶60. Por, duke pasur parasysh faktin që të menduarit e tillë ka një përmbajtje, qoftë të përfytyrimeve apo të mendimeve ose një përzierje të përftytyrimeve dhe mendimeve, ai ka një aspekt tjetër që ia vështirëson të kuptuarit. Natyra domethënëse e këtij aspekti është e lidhur ngushtë me thelbin e lartpërmendur të vetë idesë, ose më saktë, ajo shpreh idenë ashtu si ajo shfaqet, si lëvizje që përfaqëson të kuptuarit mendues. – Sepse përderisa, në sjelljen e saj negative, për të cilën sapo ishte fjala, të menduarit rezonues përfaqëson vetvetiu atë vete, në të cilën kthehet përmbajtja, në njohjen e saj pozitive, në të kundërt, vetja është një *subjekt* i imagjinuar, me të cilin ka të bëjë përmbajtja si aksidencë dhe predikat. Ky subjekt përbën bazën, me të cilën lidhet përmbajtja, dhe mbi të cilën lëvizja shkon andej-këndej. Ndryshe është puna me të menduarit konceptual. Meqenëse koncepti është vetja vetjake e objektit, e cila paraqitet si *zhvillim* i tij, ajo nuk është një subjekt statik, që mbështet aksidencat në mënyrë të palëvizshme; por, është koncepti që lëviz vetë dhe i merr përsëri përcaktimet e veta në vetvete. Në këtë lëvizje shkatërrohet vetë subjekti statik; ai hyn në ndryshime dhe përmbajtje, dhe madje përbën përcaktueshmërinë, d. m. th. përmbajtjen e ndryshme dhe lëvizjen e saj, në vend që të mbetet e kundërt me të. Pra, terreni që posedon rezonimi në subjektin statik, luhatet dhe vetëm kjo lëvizje vetë bëhet objekt. Subjekti që përmbush përmbajtjen e tij, resht së daluri jashtë saj dhe nuk mund të ketë ndonjë predikat ose aksidencë tjetër. Anasjelltas, shpërndarja e përmbajtjes kështu është e lidhur nën veten; ajo përmbajtje nuk është universalja që, duke qenë e pavarur

nga subjekti, do t'u përkiste shumë subjekteve. Dhe kështu përmbajtja, në fakt, nuk është më një predikat i subjektit, por është substanca, është esenca dhe koncepti i asaj, për të cilën jemi duke folur. Të menduarit përfytyrues, pasi që natyra e tij qëndron në zhvillimin e aksidenteve ose predikateve dhe në atë që me të drejtë shkon përtej tyre, dhe, ngaqë ato nuk janë asgjë më shumë se predikate dhe aksidenca, pengohet në përparimin e vet, ngaqë ajo që në një pohim ka formën e predikatit është vetë substanca. Ai të menduar, siç mund ta përfytyrojmë, pëson një kundërgoditje. Ai fillon nga subjekti sikur ky subjekt të mbetej në bazë, ai mendim përfytyrues, meqenëse predikati është me të vërtetë substanca, zbulon se subjekti ka kaluar në predikat dhe në këtë mënyrë është hequr [aufgehoben]; dhe, pasi që në këtë mënyrë ajo që duket se është predikat, është bërë masa e tërë dhe e pavarur, të menduarit nuk mund të endet lirshëm, por pengohet nga kjo peshë. – Përndryshe, subjekti fillimisht merret si bazë, si vete *objektive*, e qëndrueshme; prej andej del lëvizja e domosdoshme dhe vazhdon në llojllojshmërinë e përcaktimeve ose predikateve; këtu, uni njohës hyn për të zënë vendin e këtij subjekti dhe shërben si lidhje e predikateve dhe si subjekt që i mban ato. Por, pasi që ky subjekt i parë hyn në vetë përcaktimet dhe është shpirti i tyre, subjekti i dytë, domethënë subjekti që di, e has atë subjekt që në predikat, me të cilin dëshiron t'i qërojë hesapet, dhe duke e tejkaluar, dëshiron të kthehet në vete, dhe në vend që të jetë në gjendje që në lëvizjen e predikateve të përfaqësojë atë që vepron – si rezonim për atë se a i duhet atribuuar atij subjekti ky apo ai predikat– ai përkundrazi ende ka kohë me veten e përmbajtjes dhe nuk duhet të ekzistojë për vete, por bashkë me përmbajtjen.

¶61. Ajo që kemi thënë, mund të shprehet formalisht në këtë mënyrë: natyra e gjykimit ose e pohimit në përgjithësi, e cila përfshin dallimin e subjektit dhe predikatit, shkatërrohet nga pohimi spekulativ, dhe pohimi identik në të cilin shndërrohet ai pohim i shembur përmban kundërgoditjen ndaj marrëdhënies subjekt-predikat. – Ky konflikt midis formës së një pohimi në përgjithësi dhe unitetit të konceptit që e shkatërron atë formë, i ngjan konfliktit që ndodh në ritëm midis metrikës dhe theksit. Ritmi rezulton nga qendra që rri pezull dhe nga unifikimi i të dyjave. Pra, gjithashtu, në pohimin filozofik, identiteti i subjektit dhe predikatit nuk supozohet se asgjëson dallimin midis tyre, të cilin e shpreh forma e pohimit; uniteti i tyre, përkundrazi, supozohet të shfaqet si harmoni. Forma e pohimit është aparenca e kuptimit të caktuar ose theksi që dallon përmbushjen e tij; por, fakti që predikati shpreh substancën dhe që vetë subjekti bie në atë që është universale, kjo përfaqëson *unitetin*, në të cilin zhduket tingulli i atij theksi.

¶62. Për ta sqaruar me shembuj atë që është thënë, atëherë, në fjalinë *Zoti është qenie*, predikati është *qenie*; ai ka kuptimin e diçkaje substanciale, në të cilën tretet subjekti. *Qenia* këtu supozohet se nuk është predikat, por esencë; për shkak të kësaj duket se Zoti pushon së qeni ai që është në bazë të strukturës së pohimit, d. m. th. subjekt i pandryshueshëm. – Në vend që në kalimin nga subjekti te predikati të shkojë më tutje, të menduarit përkundrazi ndjehet i penguar nga humbja e subjektit dhe, për shkak se ky i mungon, hidhet përsëri prapthi në mendimin e subjektit; ose, meqenëse vetë predikati shprehet si subjekt, si qeni*a*, si *esenca* që shteron natyrën e subjektit, të menduarit e gjen subjektin në mënyrë direkte edhe në predikat; dhe tani, në vend që të hyjë në vetvete në predikat dhe të ruajë pozicionin

e lirë të rezonimit, ai është akoma i zhytur në përmbajtje ose të paktën ballafaqohet me kërkesën për t'u zhytur në të. – Po kështu, kur dikush thotë: "*Realja* është *universalja*", realja si subjekt zhduket në predikatin e saj. Universalja nuk supozohet të ketë vetëm kuptimin e një predikati, ku pohimi do të pohonte se realja është universalja; përkundrazi, universalja supozohet të shprehë esencën e reales. – Prandaj, të menduarit humbet themelin e vet të fortë objektiv që posedonte në subjekt, për aq sa, në predikat, ajo hidhet prapthi në të, e në predikat nuk kthehet në vete, por në subjektin e përmbajtjes.

¶63. Ky frenim i pazakonshëm është në masë të madhe burimi i ankesave për pakuptueshmërinë e shkrimeve filozofike, kur, përveç kësaj, tek individi ekzistojnë kërkesa të tjera arsimore për t'i kuptuar ato. Në atë që kemi thënë, ne shohim arsyen e qortimit tërësisht të përcaktuar të bërë shpesh kundër veprave filozofike: që shumëçka duhet lexuar kaq shumë në mënyrë të përsëritur para se të kuptohet – një qortim ky, barra e të cilit supozohet të jetë aq e ashpër dhe përfundimtare, saqë, nëse është i bazuar, nuk pranon asnjë kundërshtim. – Nga sa u tha më sipër, është e qartë si qëndron puna me këtë. Pohimi filozofik, meqenëse ai është pohim, zgjon bindjen se në të ekziston një marrëdhënie e zakonshme midis subjektit dhe predikatit, dhe që dija filozofike është dije e zakonshme. Pikëpamja e këtillë e pohimit filozofik dhe bindja e të njëjtit shkatërrohet nga përmbajtja e tij filozofike; përfaqësuesi i asaj bindjeje mëson nga përvoja se marrëdhënia mes subjektit dhe predikatit në pohimin filozofik është ndryshe nga si e ka menduar ai; e ky korrigjim i bindjes së tij e detyron dijen t'i kthehet pohimit filozofik dhe ta kuptojë atë në tjetër mënyrë.

¶64. Një vështirësi që duhet shmangur vjen nga përzierja e mënyrës spekulative me rezonimin, kur ajo që thuhet për subjektin një herë ka kuptimin e konceptit të subjektit, ndërsa një herë tjetër ka vetëm kuptimin e predikatit të tij ose aksidencës. – Njëra mënyrë pengon tjetrën, dhe vetëm ekspozimi filozofik i atij lloji do t'ia dilte të bëhej plastik, i cili në mënyrë rigoroze do të përjashtonte mënyrën e marrëdhënies së zakonshme midis pjesëve të një pohimi.

¶65. Në fakt, edhe mendimi jospekulativ ka të drejtën e tij, e cila është e vlefshme, por që nuk merret parasysh në *pohimin* spekulativ. Heqja e formës së pohimit nuk duhet bërë vetëm në mënyrë *imediate*, jo përmes përmbajtjes së pastër të pohimit. Përkundrazi, kjo lëvizje e kundërt duhet të shprehet; ajo nuk duhet të jetë vetëm frenim i brendshëm, por përkundrazi ky kthim i konceptit në vetvete duhet të *prezantohet*. Kjo lëvizje, e cila përbën atë që përndryshe do të duhej ta prodhonte prova, është lëvizja dialektike e vetë pohimit. Vetëm kjo lëvizje është spekulativja *reale*, dhe vetëm shprehja e kësaj lëvizjeje është ekspozim spekulativ. Si pohim, ajo që është spekulative është vetëm frenim i brendshëm dhe kthim joekzistues i esencës në vetvete. Prandaj, ne shpesh e shohim që ekspozimet filozofike na referojnë te ky vështrim [Anschauen] i *brendshëm* dhe në këtë mënyrë kursehemi nga ajo që kërkuam, domethënë nga paraqitja e lëvizjes dialektike të pohimit. – *Pohimi* duhet të shprehë *çfarë* është ajo që është e vërtetë; por, në esencë ajo që është e vërtetë është subjekt; si i tillë ajo është vetëm lëvizje dialektike, ky proces që prodhon vetveten, e çon veten më tutje dhe kthehet në vetvete. – Te njohja tjetër prova përbën këtë aspekt të brendësisë së shprehur. Por, pasi dialektika është e ndarë nga prova, koncepti i demonstrimit filozofik në të vërtetë ka humbur.

¶66. Në këtë pikë mund të theksohet se lëvizja dialektike ka gjithashtu pohime si pjesë ose elemente të saj; vështirësia e vënë në pah, prandaj, duket sikur gjithmonë përsëritet dhe se paraqet një vështirësi të vetë sendit. – Kjo është e ngjashme me atë që ndodh te prova e zakonshme, pikërisht ku arsyet që përdoren në të duhet edhe vetë të provohen, e kështu kjo shkon me radhë në pafundësi. Por, kjo formë e bazimit dhe kushtëzimit i përket atij lloji të demonstrimit që dallon nga lëvizja dialektike dhe për këtë arsye i përket njohjes së jashtme. Sa i përket vetë kësaj lëvizjeje dialektike, elementi i saj është koncepti i pastër; kështu ka një përmbajtje, e cila, në vetvete, është kryekëput subjekt vetë për vete. Prandaj, nuk ekziston asnjë përmbajtje e tillë që do të funksionte si subjekt, e cila qëndron në bazë, dhe së cilës do t'i përkiste kuptimi i saj si ndonjë predikat; pohimi është drejtpërdrejt një formë ekskluzivisht e zbrazët. – Përveç vetes së përkapur me shqisa ose të përfytyruar, është kryesisht emri si emër ai që shënon subjektin e pastër, atë njësh të zbrazët jokonceptual. Për këtë arsye mund të jetë e dobishme, p. sh., të shmanget emri *Zot*, sepse kjo fjalë nuk është në mënyrë të drejtpërdrejtë njëkohësisht koncept, por më tepër paraqet emër të mirëfilltë, prehje të qëndrueshme të subjektit që është në bazë; ndërsa, në kundërshtim me këtë, p. sh., qenia ose ajo që është një, singulariteti, subjekti, etj., tregojnë gjithashtu koncepte në mënyrë të drejtpërdrejtë. – Edhe pse thuhen të vërteta spekulative për këtë subjekt, megjithatë përmbajtjes së tyre u mungon koncepti imanent, sepse kjo përmbajtje ekziston vetëm si subjekt statik, dhe përmes kësaj rrethane, të vërteta të tilla marrin lehtësisht formën e përforcimit të thjeshtë të shpirtit. – Pra, edhe nga kjo anë, me fajin e vetë prezantimit filozofik mund të rritet ose të zvogëlohet gjithashtu pengesa që ka bazën në shprehinë që predikati spekulativ në aspektin e formës së pohimit të mos kuptohet as si koncept e as si

esencë. Duke qenë besnik i kuptimit të asaj që është spekulative, ajo paraqitje duhet të përmbajë formën dialektike dhe nuk duhet të pranojë asgjë në vete, përveç me aq sa konceptohet dhe për sa përfaqëson një koncept.

§67. Ashtu si sjellja rezonuese që është pengesë për studimin e filozofisë, një gjë e tillë është edhe nderim jo-rezonues i të vërtetave të gatshme. Zotëruesi i të vërtetave të tilla nuk sheh nevojë që t'u kthehet atyre; ai i merr ato për bazë dhe beson se ai mund t'i shprehë ato, por edhe të gjykojë dhe diskutojë në bazë të tyre. Në funksion të kësaj, është veçanërisht e nevojshme që të filozofuarit të bëhet përsëri punë serioze. Njerëzit janë të bindur se për të gjitha shkencat, artet, aftësitë dhe zanatet është e nevojshme një përpjekje komplekse dhe e mundimshme e të mësuarit dhe ushtrimit. Megjithatë, kur bëhet fjalë për filozofinë, duket se paragjykimi mbizotërues tani është që, megjithëse jo të gjithë që kanë sy e gishta dhe që marrin lëkurë e vegla pune, janë edhe në gjendje të prodhojnë këpucë – sikur masën e këpucës të mos e kishin në këmbën e tyre –, prapëseprapë të gjithë menjëherë janë në gjendje të filozofojnë dhe ta gjykojnë vlerën e filozofisë, sepse për këtë zotërojnë kriterin në arsyen e tyre natyrore. – Madje duket se supozohet që kompetencat filozofike i posedojnë ata që as nuk kanë dije e as nuk studiojnë dhe se filozofia ndalet aty ku nisin dija e studimi. Filozofia shpeshherë konsiderohet si një lloj dijeje formale pa përmbajtje, dhe mungon mjaft të kuptuarit se çfarëdo që mund të jetë e vërteta në përmbajtjen e çfarëdo disipline apo shkence, mund ta meritojë këtë emër vetëm nëse ajo ka qenë e prodhuar nga filozofia; që shkencat e tjera mund të provojnë sa të duan me rezonim pa filozofi, prapëseprapë pa të nuk mund të ketë në to as jetë, as shpirt e as të vërtetë.

18. Filozofimi natyror si mendje e shëndoshë dhe si gjenialitet

¶68. Për sa i përket filozofisë së mirëfilltë, shohim se si zbulimi i drejpërdrejtë i asaj që është hyjnore dhe mendje e shëndoshë njerëzore, e cila as nuk është përpjekur për ndonjë dije tjetër e as nuk është edukuar me filozofi të mirëfilltë, e konsideron veten si ekuivalent të përsosur dhe kështu surrogat të mirë të këtij udhëtimi të gjatë të edukimit dhe po ashtu të një lëvizjeje të bujshme dhe të thellë, me të cilën shpirti arrin deri te dija, dhe konsiderojnë se ato janë zëvendësim i mirë i filozofisë së vërtetë, njësoj sikurse përafërsisht çikorja lavdërohet se është surrogat i kafes. Nuk është e këndshme të vërehet se injoranca dhe vrazhdësia e pa formë ose e pa shije, që nuk mund të mbajë vetë mendimin e saj në një pohim të vetëm abstrakt, e akoma më pak në lidhjen e disa pohimeve, ndonjëherë pretendon të përfaqësojnë lirinë dhe tolerancën e të menduarit, e ndonjëherë edhe gjenialitetin. Gjenialiteti, siç e dimë, dikur ishte tërbuar në poezi, siç është tërbuar tani në filozofi; por nëse prodhimi i këtij gjenialiteti ka pasur ndonjë kuptim, në vend të poezisë prodhonte prozë triviale ose, nëse shkonte përtej saj, fjalime të çmendura. Kështu në ditët e sotme një mënyrë e natyrshme e filozofimit, e cila e konsideron veten si shumë të mirë për konceptin, e për shkak të mungesës së konceptit e konsideron veten se është një lloj i të menduarit intuitiv dhe poetik, sjell në treg kombinimet arbitrare të një imagjinate, të cilën mendimi vetëm e ka çorganizuar – krijime këto që nuk janë as peshk as zog, as poezi e as filozofi.

¶69. Nga ana tjetër, kur filozofimi natyrshëm rrjedh përgjatë një kanali më të qetë të mendjes së shëndoshë njerëzore, ai na jep në rastin më të mirë një retorikë të të vërtetave triviale. Nëse përfaqësuesi i të filozofuarit të tillë natyror qortohet për parëndësinë e këtyre të vërtetave triviale, ai na siguron si përgjigje se kuptimi dhe përmbushja e tyre janë në zemrën e tij dhe kështu duhet të jenë edhe në zemrat e të tjerëve, pasi që ai në përgjithësi konsideron se, me pafajësinë e zemrës dhe pastërtinë e ndërgjegjes dhe të ngjashme, e ka thënë fjalën e fundit, kundër së cilës nuk mund të ngrihet asnjë kundërshtim dhe përtej së cilës nuk mund të kërkohet asgjë më shumë. Mirëpo, çështja ishte që ajo që është më e mira, të mos mbetet në brendësi, por të nxirret në dritë nga kjo shpellë. Përpjekja për të çuar përpara të vërtetat e tilla përfundimtare, mund të ishte shmangur shumë kohë më parë; sepse ato kanë qenë prej kohësh në dispozicion në katekizëm, në fjalë të urta popullore etj. – Nuk është e vështirë të kuptohen të vërtetat e tilla të vagullta dhe çorientuese, ose madje të tregohet se mendja, duke i besuar ato, është po ashtu e vetëdijshme edhe për vetë të vërtetat e kundërta me to. Kur përfaqësuesi i të filozofuarit natyror përpiqet të nxjerrë veten nga konfuzioni i shkaktuar në këtë mënyrë në të, ai do të bjerë në një konfuzion të ri dhe do të sqarohet se përfundimisht është konfirmuar që puna është *ashtu* e *kështu*, dhe se gjithë pjesa tjetër që është në kundërshtim me këtë është *sofistikim* – një parullë e mendjes së shëndoshë njerëzore e drejtuar kundër arsyes së kultivuar, siç është shprehja "vegim vizionar", të cilën mosnjohja e filozofisë e ka përvetësuar atë për ta mbajtur mend njëherë e përgjithmonë. – Meqenëse mendja e shëndoshë njerëzore apelon në ndjenja, në orakullin e saj të brendshëm, ka mundur gjithkënd që nuk pajtohet; ai duhet të deklarojë se nuk ka asgjë më shumë për t'i thënë askujt

që nuk gjen dhe nuk ndjen të njëjtën gjë në vetvete; me fjalë të tjera, mendja e shëndoshë njerëzore shkel me këmbë rrënjën e njerëzillëkut. Sepse natyra e humanitetit qëndron në atë që të kërkojë harmoni me të tjerët dhe ekzistenca e tij përfaqëson vetëm harmoninë e arritur të koshiencave. Kundër-njerëzorja, shtazorja, konsiston në qëndrimin në ndjenja, dhe që vetëm përmes ndjenjave mund ta komunikojë veten.

¶70. Nëse do të kërkohej një rrugë mbretërore drejt shkencës, nuk mund të sugjerohet asnjë rrugë më e përshtatshme, sesa të mbështetemi te mendja e shëndoshë njerëzore dhe që gjithashtu për qëllimin e mbajtjes së hapit të kohës dhe të filozofisë, duhet lexuar recensionet e veprave filozofike, mbase edhe parathëniet dhe paragrafët e tyre të parë; sepse në ato parathënie dhe në paragrafët e parë parashtrohen parimet e përgjithshme, nga të cilat varet gjithçka, e ato recensione, përveç përmbledhjes historike, përfaqësojnë edhe vlerësimin, i cili, për më tepër, duke qenë një vlerësim, qëndron mbi objektin e vlerësuar. Dikush e ndjek këtë rrugë të zakonshme me veshje shtëpiake; por, me rrobat e një kryeprifti ecën së bashku edhe ndjenja e ekzaltuar e hapave të mëdhenj të përjetshëm, të shenjtë, të pafund – në një rrugë që, për më tepër, edhe vetë është qenie imediate në qendër, gjenialiteti i ideve të thella origjinale dhe i mendimeve të lartësuara, që si vetëtimë shndrisin në kokë. Megjithatë, ashtu sikurse një thellësi e tillë nuk e zbulon ende burimin e esencës, ashtu edhe këto mjete piroteknike nuk janë ende empireane (Empyreum). Mendimet e vërteta dhe vështrimi shkencor mund të fitohen vetëm në punën e konceptit. Vetëm koncepti mund të prodhojë universalitetin e dijes, që nuk është as papërcaktueshmëri e zakonshme dhe varfëri e mendjes së shëndoshë, por njohje e kultivuar dhe e kompletuar; e as nuk

është universalitet i jashtëzakonshëm i dhuntisë së arsyes që korrupton vetveten nga përtesa dhe mendjemadhësia e gjeniut, por është e vërteta që në pjekurinë e vet ka ardhur deri te forma e saj natyrale – një e vërtetë kjo që është e aftë të jetë veti e gjithë arsyes vetë-koshiente.

19. Përfundim: raporti i autorit me publikun

¶71. Meqenëse unë e kuptoj vetë-zhvillimin e konceptit si atë, në bazë të së cilës ekziston shkenca, idetë e kohës sonë për natyrën dhe trajtën e së vërtetës ndryshojnë nga kjo pozitë, si në mënyrat e përmendura më lart, ashtu edhe në aspektet e tjera sipërfaqësore; në fakt ato janë plotësisht në kundërshtim me të. Ky shqyrtim, me sa duket, nuk premton asnjë pranim të favorshëm të një përpjekjeje për të paraqitur sistemin e shkencës në këtë përcaktim. Ndërkohë mund të reflektoj që nëse, për shembull, nganjëherë përsosmëria e filozofisë së *Platonit* lokalizohet në mitet e tij shkencërisht të pavlera, por ka pasur edhe kohëra, madje të quajtura kohëra entuziazmi, kur filozofia aristoteliane respektohej për thellësinë e saj spekulative dhe Parmenidi i Platonit (me siguri vepra më e madhe e artit të *dialektikës* antike) konsiderohej si zbulim i vërtetë dhe *shprehje pozitive e jetës hyjnore*, kohëra kur, edhe me gjithë errësirën e gjeneruar nga *ekstaza*, kjo ekstazë e keqkuptuar në fakt supozohej se nuk ishte asgjë tjetër veçse *koncepti i pastër*. Unë gjithashtu mendoj se përsosmëria në filozofinë e kohës sonë qëndron në karakterin e saj shkencor, dhe edhe pse të tjerët e kuptojnë ndryshe, në fakt është vetëm nga karakteri i saj shkencor që ajo fiton vlerën e saj. Prandaj, edhe unë mund të shpresoj që kjo përpjekje e imja për t'ia

siguruar shkencës të drejtën e konceptit dhe për ta paraqitur atë në këtë element të saj vetjak, do të dijë ta bëjë rrugën e saj me të vërtetën e brendshme të vetë gjësë [Sache]. Ne duhet të qëndrojmë të bindur se natyra e së vërtetës është e tillë që duhet të ketë sukses kur të ketë ardhur koha e saj dhe se ajo shfaqet vetëm kur të vijë koha, dhe që për këtë arsye nuk shfaqet kurrë para kohe, dhe as nuk gjen ndonjë publik të papjekur për ta pranuar atë; ne gjithashtu duhet të jemi të bindur se individi ka nevojë për këtë efekt në mënyrë që të dëshmohet ajo që akoma është çështja [Sache] e vetme e saj dhe që atë bindje, e cila pikësëpari i përket vetëm partikularitetit, e mëson si diçka universale me anë të përvojës. Por, me atë rast shpesh duhet dalluar publiku nga ata që sillen si përfaqësues dhe zëdhënës të tij. Në shumë aspekte, sjellja e publikut është krejt e ndryshme nga sjellja e këtyre përfaqësuesve, e madje edhe në kundërshtim me ta. Ndërsa publiku më me dashamirësi preferon ta fajësojë vetveten kur nuk i pëlqen një vepër filozofike, përfaqësuesit e saj, përkundrazi, të sigurt për kompetencat e tyre, ia hedhin krejt fajin autorëve. Efekti te publiku është më i qetë, sesa aktiviteti i këtyre të ndjerëve kur ata varrosin të vdekurit e tyre. Nëse tani njohja e përgjithshme është kryesisht më e përsosur, kureshtja e saj më vigjilente dhe gjykimi i saj më i shpejtë, ashtu që këmbët e atyre që do të shpien jashtë, kanë arritur tashmë te dera, atëherë nga kjo shpesh duhet të dallojmë efektin më të ngadaltë, me të cilin përmirësohet drejtimi i vëmendjes së shfrytëzuar nga garancitë imponuese si dhe qortimin përbuzës, duke u dhënë disa shkrimtarëve audiencën bashkëkohore vetëm pas një kohe të caktuar, ndërsa të tjerët pas një kohe nuk kanë më auditor.

¶72. Veç të tjerash, për arsye se në një kohë, në të cilën universaliteti i shpirtit është forcuar aq shumë, e singulariteti, siç edhe i ka hije, është bërë aq shumë indiferent, në të cilën, gjithashtu, universaliteti pretendon dhe kapet pas gjithë gamës së tij dhe pasurisë së kultivuar, ajo pjesë, e cila në tërë punën e shpirtit bie mbi veprimtarinë e individit, mund të jetë veçse shumë e vogël, për këtë arsye ai individ duhet ta harrojë vetveten edhe më shumë, siç e kërkon natyra e shkencës gjithsesi. Sigurisht, ai duhet të bëhet dhe të bëjë çfarë të mundet; por, duhet kërkuar më pak prej tij, ashtu sikurse edhe ai vetë nga ana tjetër mund të presë më pak nga vetja, dhe mund të kërkojë më pak për vetveten e tij.

Përktheu : Kristë K. Shtufi

Katalogimi në botim – (CIP)
Biblioteka Kombëtare e Kosovës "Pjetër Bogdani"

130.121
130.32

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Parathënia e Fenomenologjisë së Shpirtit / Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; përkthyer nga Kristë K. Shtufi. - Prishtinë: Alphabet J&H, 2021. - 80 f. ; 21 cm.

1.Shtufi, Kristë K.

ISBN 978-9951-826-01-3